الفلسفة الإغريقية ومدارسها
من طاليس إلى أبروقلوس



الأستاذ الدكتور
محمد حسن مهدي بخيت
أستاذ العقيدة والفلسفة
بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث
Modern Books world
للنشر والتوزيع
2015

الفلسفة الإغريقية ومدارسها

من طاليس إلى أبروقلوس

الأستاذ الدكتور

محمد حسن مهدي بخيت

أستاذ العقيدة والفلسفة

بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2015

الكتاب

الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى ابروقلوس

تأليف

محمد حسن مهدي بخيت

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 400

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/7/2369)

ISBN 978-9957-70-735-4

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1] ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، الذي أوتى الحكمة وفصل الخطاب أرسله الله بالهدى ودين الحق، بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا، فصلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد:

فالفكر الإنساني قديم قدم الإنسان نفسه، ويستحيل في نظر العقل تصور حقبة من حقب التاريخ قد مرت دون أن يكون له فيها نشاط فكري، وذلك بغض النظر عن قيمة هذا النشاط والمجالات التي يصول فيها، ولعل أهم دليل يؤكد هذا أن الإنسان ومشاكله مرتبطان في الوجود، ومحاولة تفسير هذه المشاكل وتعليلها والوصول إلى الحلول السليمة لها هي مظهر نشاط الفكر الإنساني.

ولقد حفظ لنا تاريخ الفكر الإنساني مجموعة هائلة من الآراء والنظريات في المشاكل التي طرحت على بساط البحث، كما قدم لنا المناهج التي اتخذها المفكرون وهم بصدد الوصول إلى نتائج أبحاثهم، هذا بالإضافة إلى الاستدراكات التي قدمها اللاحقون على السابقين، مما يشكل تاريخ الفكر العام، والفكر الفلسفي بوجه خاص.

فالتفكير ملكة إنسانية عظيمة، وهبة إلهية كريمة، ولكن هل الناس جميعا متساوون في هذه الملكة، راغبون بقدر متساو في استخدامها وتوظيفها، الواقع أن أفراد النوع الإنساني متفاوتون في هذه الملكة، وفي مختلف ميادين النشاط الإنساني الأخرى.

وإذا كان الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، فإنه أيضا الذي يميز بين إنسان وإنسان، وبين شعب وشعب، وبين أمة وأمة، وبين عصر وعصر، أما أن الفكر هو الذي يميز إنسانا عن إنسان آخر، فهذا واضح من أننا لا نفرق بين الناس على أساس تراثهم ولا مظهرهم، ولا إحجامهم وأعمارهم،..... الخ، لكننا نفرق بينهم يقينا على أساس طريقهم في التفكير.

---

(1) البقرة آية: 269.

الفكر إذن هو الذي يميز فردا عن آخر، وهو الذي يميز شعب عن شعب آخر، وما نقوله أحيانا عن تقدم شعب وتخلف آخر، لا يعني سوى تقدم الفكر هنا وتخلفه هناك، فالفكر هو أساس التفرقة بين الشعوب، كما هو أساس التفرقة بين الأفراد.

لكن الفكر إذا كان يفرق بين الأفراد والشعوب، فهو أيضا الذي يفرق بين عصور التاريخ، فلو أنك تساءلت على أي أساس قسم المؤرخون عصور التاريخ إلى عصر قديم ووسيط وحديث، لوجدت أن أساس هذا التقسيم هو الفكر الذي ساد هذه العصور، فالفكر الذي ساد العصر القديم شيء، والفكر الذي ساد العصور الوسطى شيء آخر.

الفكر إذن هو الأساس دائما حيثما يكون هناك إنسان، فردا أو شعبا أو تاريخا...الخ والفلسفة هي نمط خاص من الفكر، أو قل إنها الفكر في أعلى مراحله.

وإذا كانت الفلسفة تتغلغل بهذا الشكل في حياة الناس فإن ذلك يظهرنا على مدى أهميتها، ومدى حاجتنا إلى التعرف عليها وفهمها ودراستها وتحليلها على أمل أن تتكون لدينا نتيجة لهذه الدراسة ملكة النقد والتحليل، فنستطيع أن نحلل الفكر الذي نعيش فيه ونبين مدى تخلفه أو تقدمه.

والفلسفة الإغريقية تمثل حلقة في سلسلة الفكر الفلسفي العام لا يستطيع باحث أو مؤرخ للفكر البشري بأنواعه وشعبه ومراحله أن يتخطى في دراسته الفكر الإغريقي، أو يتغافل قيمته، ذلك أن مفكري الإغريق وحكماءه قدموا للبشرية في شتى عصورها وإلى الآن مساهمات كبيرة وفعالة ومتنوعة، إذ قدموا لنا في الأدب، وفي التاريخ، وفي المسرح، وفي الطب والهندسة، والفلك، وعلى رأس كل هذه العلوم قدموا لنا أغنى وأشمل فلسفة حتى الآن.

وليس لأحد أن يشك في أن البشرية لا تزال ولن تزل مدينة لمفكري الإغريق منذ القرن السابع قبل الميلاد، أعنى منذ الحكماء السبعة وعلى رأسهم "طاليس" ومروا بباقي الطبيعيين الأوائل، فالمدرسة الإيلية، والفيثاغورية والسوفسطائية، ثم باعث النهضة الفلسفية في أبهى صورها، "سقراط" حيث ركز على البحث في الإنسان والقضايا الأخلاقية، ثم أفلاطون، فأرسطو، ثم الرواقية، والأبيقورية، ثم "أفلوطين" والأفلاطونية المحدثة".

فإن حكمة الإغريق وعلومهم وكتبهم وفنونهم تكون دائما هي نقطة انطلاق أي باحث أو مؤرخ أو مفكر، ونظن أن مرحلة من الفكر هذا شأنها لجديرة حقا بأن تفرد لها، وخاصة لعمالقتها هذا البحث الفلسفي.

وليس من الإنصاف أن ننظر إلى الماضي على أنه شيء اندثر وانتهى أمره، وإنما الإنصاف أن تتمثله بوصفه شيئا حيا واقعا يمثل شعوبا عاشت وخاضت تجربة الحياة، وقدمت لنا ثمار تجربتها كي نستفيد منها، ولا نتورط في أخطائها، بل لننطلق من هذه التجربة نحو التقدم والازدهار.

والفلسفة الإغريقية هي: الفلسفة التي نشأت في بلاد الإغريق ومستعمراتها حوالي القرن السابع قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام، وهي أوضح وأعمق فلسفة وجدت في العصر القديم، وقد عاشت هذه الفلسفة واستمرت أحد عشر قرنا من الزمان، بدأت –تقريبا– من منتصف القرن السابع قبل الميلاد واستمرت إلى أوائل القرن السادس الميلادي، ذلك عندما أغلق أمبراطور الدولة الرومانية الشرقية "جوستنان" المدارس الفلسفية في أثينا عام 529 ميلادية، وأمر بحظر تدريس الفلسفة بعد أن رأى أنها شاخت وهرمت، ولم يجد من دراستها فائدة ترجى.

ولا يستطيع باحث أن ينكر أثر الفلسفة الإغريقية على الثقافة المعاصرة، سواء لمسنا نفحاتها عن طريق الاتجاهات العقلية عند فلاسفة العصور الوسطى، أم عن طريق الفلسفة الأوروبية الحديثة.

أن أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشاكل الإنسانية سواء في النظر إلى الوجود، أم النفس، أم الأخلاق، أم المعرفة، أم السياسة، لاشك يحس أنه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ فجر ظهورها ليتلمس المحاولات التي ذهبت إليها عقول عظيمة من غير شك، ولئن كانت هذه العقول تمثل قوة التفكير في عصر قديم، فتخبطت بين تيارات متعارضة من الفكر، إلا أنها تمثل الإنسانية في محاولاتها لتكشف النقاب عن كثير من الغموض.

والفلسفة الإغريقية إنما تستلزم أن نستعرضها في شيء من الوضوح لكل من يحاول أن يشارك في هذا المضمار العقلي، فقد توغلت هذه الفلسفة في كل ناحية من نواحي الثقافة، إن في الأدب أو الطبيعة أو ما وراء الطبيعة، أو في غير ذلك، فما أحوجنا لهذه الدراسة أن نستطلع منها بذور التفكير الذي ينظر إلى الجوانب المختلفة من الحقيقة كوحدة واحدة مرتبطة، لا تلبث إحدى نواحيها أن تؤثر في جميع الجوانب الأخرى، لأن الحياة نتاج متكامل مرتبط.

ما أجدرنا أن نتعلم من الفلسفة الإغريقية الرغبة في الكشف والاستطلاع فلا نلبث أن نسأل وأن نتعلم كيف نفكر وكيف نعمل لتحصيل ثقافة شاملة تبحث عن الكون بأسره.

هكذا نجد من واجبنا أن نعمل على أن نضيء مصابيح المعرفة الفلسفية، فهي السبيل إلى تفتح آفاق عقلية جديدة تشمل الوجود والكون، وما وراء الوجود والكون، فلا تقف عند جانب مادي أو مظهر واقعي.

إن الفلسفة الإغريقية التي نحن بصدد الحديث عنها تمنحنا الرغبة في البحث والتأمل العقلي في صور متباينة، ويصبح طابعنا في الحياة هو الرغبة الأكيدة في البحث عن الحقيقة في كل صورها. إنها تمنحنا التعجب، والتساؤل، ومحاولة كشف المجهول، واتخاذ اتجاه معين نتحمس له وندافع عنه، والتفكير العميق والخوض في غمار مشاكل عميقة لم يصل المفكرون بعد إلى حل نهائي لها.

وهذا الكتاب يتناول أهم القضايا الفلسفية التي تناولها فلاسفة الإغريق على مر العصور التي مرت بها الفلسفة الإغريقية، وقد سميت الكتاب: "الفلسفة الإغريقية ومدارسها"، وقد جاء في مقدمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة.

أما المقدمة: فقد تحدثت فيها عن نشأة الفلسفة وتاريخها، وعن أصل كلمة فلسفة وعن تعريف الفلسفة في الفكر الإغريقي، وعن موضوع الفلسفة.

أما الباب الأول: فقد تحدثت فيه عن فلسفة ما قبل سقراط.

أما الباب الثاني: فقد عقدته للحديث عن فلسفة السوفسطائيين وسقراط.

أما الباب الثالث: فقد ضمنته الحديث عن فلسفة أفلاطون وأرسطو.

أما الباب الرابع: فقد تحدثت فيه عن فلسفة ما بعد أرسطو.

أما الخاتمة: فقد قدمت فيها خلاصة موجزة عن هذا البحث ونتائجه.

وبعد:

فهذا ما هداني الله سبحانه وتعالى إليه في بحثي هذا، فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله تعالى وتوفيقه، وإن تكن الأخرى، فعذري أنني بشر أخطئ وأصيب، والكمال لله وحده، وحسبي أنني ما ابتغيت إلا وجه الحق والصواب.

وأخيرا ندعو الله تعالى أن ينتفع ببحثنا هذا طلاب الحق والحقيقة، وأن يرزقنا الإخلاص فيما نكتب ونعمل، إنه نعم المجيب.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

الدكتور محمد حسن مهدي بخيت

جامعة الأزهر

التمهيد

أولا: نشأة الفلسفة وتاريخها:

لاشك أن الإغريق هم أول من أطلق مصطلح "فلسفة" وهم أول من وصف من يمارس هذا اللون المعروف من التفكير بأنه "يتفلسف" وهذا معناه أن الاسم أو الاصطلاح اللفظي صناعة يونانية خالصة. ولكن هل هذا اللون من التفكير الذي أطلق عليه اليونان أنه "فلسفة" وعلى من يمارسه أنه "فيلسوف" ولد لأول مرة في تاريخ البشرية في بلاد الإغريق، وانقدحت به العبقرية الإغريقية على غير مثال سابق؟. أي أنه خلق يوناني، وصناعة إغريقية خالصة لم يتأثر فيه الإغريق بمن سبقهم، ولم يستمد من عناصر ثقافية حضارية سابقة، كالحضارة المصرية والصينية والفارسية والهندية؟

اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين، وكأن التفكير الفلسفي قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى في ملطية على يد (طاليس) الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد. وقد تزعم هذا الرأي قديما في القرن الرابع قبل الميلاد: "أرسطو طاليس" حيث رد نشأة الفلسفة إلى الإغريق، وانحدر بها إلى "طاليس" في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد، وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة في الغرب وبعض تلامذتهم من الشرق.

ومن أشهر المؤيدين لهذا الاتجاه، "برتراندرسل" و"كوزان" و"بريه" و"تسلر" و"سانتهلر"، وغيرهم. فهؤلاء يرون أن الإغريق وليس قدماء الشرقيين هم الذين أنشأوا الرياضة وابتدعوا العلم الطبيعي، وابتكروا الفلسفة، وأن الفلسفة معجزة إغريقية خالصة. فهي كما يقول "بريه": "نتاج فكري لا مثيل له، وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوروبية"[1].

وقد أيد هذا الاتجاه من الدارسين الشرقيين الدكتور عبد الرحمن بدوي، حيث يقول: "أننا لا نزال عند رأينا وهو أن: الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة"، ويرد على من يرى أن الفلسفة قد نشأت في بلاد الشرق وازدهرت وترعرعت في بلاد الإغريق فيقول: إن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي "أرسطو طاليس" على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي، ومن أجل عد الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي"[2].

---

(1) اتجاهات الفلسفة، أميل بريه، ص 18.

(2) ربيع الفكر اليوناني، د./ عبد الرحمن بدوي، ص11، 84، ط4، القاهرة 1945م.

إن الإعجاب الشديد بالإغريق قد حمل كثيرا من أصحاب الرأي إلى أن ينكروا حقيقة تأثر المدنية اليونانية بمدنيات الشرق القديمة، حتى أنهم لم يكتفوا بإنكار ذلك الأثر، بل تطرقوا إلى القول بأن الفكر الإغريقي وليد بلاد الإغريق، نشأ غير متأثر بشيء مما سبقه من منتوجات الفكر الإنساني وجهوده[1]. يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير": إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند والصين وفي فارس ومصر، فإننا لم نستعر منها كثيرا ولا قليلا[2].

وفي مقابل هذا الاتجاه وجد اتجاه آخر معارض له، يرى أنصاره أن الفلسفة الإغريقية أخذت وتأثرت بأفكار أمم الشرق، وأنها وصلت إلى الإغريق ممذوجة على يد "فيثاغورث" في القرن الخامس قبل الميلاد، وإن كان من الصعب معرفة مقدار ما وصل الإغريق من فكر تلك الأمم، ومعنى ذلك أن الفلسفة قد نشأت في الشرق وتأثر بها الإغريق.

"ففي القرن الثالث قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام وضع "ديوجانس اللايرتي" كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم"[3].

وقد اكتسب رأي "ديوجانس" هذا أنصارا كثيرين من الدارسين والعلماء والمؤرخين الغربيين المحدثين من أهمهم: "ول ديورانت" مؤرخ الحضارات الإنسانية، و"جورج سارتون" مؤرخ العلم، و"بول ماسون".

والذي تميل إليه هنا هو الاتجاه الأخير، الذي يقرر بأن الفلسفة الإغريقية قد تأثرت بفلسفات شرقية سابقة عليها في النشأة بسبب بسيط هو: أن هذه المسألة في جوهرها تاريخية لا نظرية، فإذا كشف البحث التاريخي لنا عن وثائق تبين أن للشرقيين آراء وتأملات ونظريات في أصل الكون وطبيعته ومصيره قبل أن تظهر الآراء الإغريقية حول هذه الأمور، أو قبل أن تنقل إلى الشرق فينبغي أن ينحسم الخلاف حول هذه النقطة، وإلا صار لجاجة يأباها الروح الفلسفي والمنهج العلمي[4].

ثم إن الفكر الإنساني ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر بعضها في بعض منذ عصوره الأولى حتى هذه العصور الحديثة التي نعيش فيها، وأن مجرد أن يقال أن الفكر الإغريقي أو الفلسفة الإغريقية قائمة بذاتها، مستقلة عن غيرها، غير متأثرة بشيء سواها، تعسف وجهل بطبائع الأشياء[5].

---

(1) التفكير الفلسفي الإسلامي، د. سليمان دنيا، ص 297، ط: القاهرة..

(2) في الفلسفة مدخل وتاريخ، د. محمد كمال جعفر، وحسن عبد اللطيف، ص108، ط: القاهرة 1981م.

(3) أسس الفلسفة، ص33 وقارن: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراندرسل، ترجمة أ/ زكي نجيب واحمد امين، ص23.

(4) في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص 104.

(5) في تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي ومحمد نعيم، ص 42، ط: القاهرة.

بل أن الرأي يكاد ينعقد على أن الشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداع حضارات مزدهرة يانعة، تقوم على علوم عملية ناضجة، ودراسات نظرية دينية قيمة، فأما عن العلوم العملية فيكفي أن يشار إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع الميكانيكا، وابتكر الكيمياء، وأنشأ علم الطب، وأول من اخترع الكتابة، وأقام المكتبات ودور الكتب، وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأ علم الفلك، مثل ذلك يقال في سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الأوربي القديم في مجالات البحث العلمي.

أما عن التفكير النظري الديني فمن دلالات سبق الشرق للغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث، والخير والشر والمبدأ والمصير،... وغير هذا من مجالات توصلوا بصددها إلى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان[1].

ومهما يكن من أمر فإن الأمم الشرقية قد عرفت الحضارة والفلسفة واستخدمت العقل في الماضي السحيق، فاستخدمت الصناعات والعلوم والفنون التي انتقلت بدورها إلى اليونان وتأثر بها فلاسفتها باعترافهم وبخاصة الفكر المصري القديم. كما نجد إلى جانب هذا عند الأمم الشرقية القديمة قصصا دينية وأفكارا من مجال العلم والحياة، وهي تتعلق بمسائل فلسفية هامة مثل: الوجود والتغيير، والخير والشر، والأصل والمصير، فكان هناك التوحيد والشرك، وكانت الثنائية الفارسية التي تنادى بأصلين للوجود، إله للخير وإله للشر، وكانت وحدة الوجود عند الهنود، وهكذا نستطيع القول بأن كل فكرة يونانية نجد لها أصلا شرقيا نبتت منه.

وقد أيد الدكتور "سارتون" هذا الاتجاه في كتابه تاريخ العلم، حيث يقول: "إن نور العلم قد انبثق من الشرق، وما من شك أن معارفنا العلمية – نحن الغربيين – مهما يكن أمرها فإنها ترتد أصلا إلى الشرق،... وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الأصول الصينية والهندية التي صدر عنها علم الغرب، فإننا على العكس نستطيع بيقين وتحديد دقيق أن ننحدر بأصوله إلى تراث ما بين النهرين ومصر"[2].

ثم يستطرد قائلا: "إن حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لا يعدوا أن يكون اعترافا بجهلهم بحقيقتها، وتسليما منهم بهذا الجهل،.... بل إن العلم اليوناني يقوم كلية على أسس من تراث الشرق، ومهما بلغت العبقرية اليونانية من عمل فإن من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية، ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية، أما الأب فهو التراث المصري القديم، وأما الأم فهي ذخيرة تراث ما بين النهرين.

---

(1) أسس الفلسفة، ص 35.

(2) تاريخ العلم، جورج سارتون، 1/ 21 بتصرف، ط: دار المعارف 1979م.

وقد أكد هذا الأستاذ: "ماسون أورسيل" – أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا في باريس – حيث قرر أن الحضارة القديمة ولدت ونمت في الشرق، وأنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة كانت هناك حضارات لامعة زاهية على ضفاف النيل[1] وقد أيد هذا الاتجاه من الغربيين – أيضا – "ول ديورانت" حيث يقول في كتابه قصة الحضارة: "إن الغربيين الذين يزعمون خطأً أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث، ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أي حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته لتراث مصر وبلاد الشرق"[2].

والذي نريد أن نخلص إليه أن الفلاسفة في أي عصر وفي أي مكان قد يتأثرون أو يتشابهون ببعضهم البعض. فمثلا قد نجد أن فيلسوفا أوربيا معاصرا يأخذ عن فلسفة الهند القديمة أخذا مباشرا، دون أن يكون هناك في ذلك مفارقة، لأن الفكرة الأساسية والرئيسية التي جاءوا جميعا ليعبروا عنها هي فكرة واحدة. والفلسفة مهما تنوعت فهي تؤدي وظيفة هامة مثلها في ذلك مثل الدين والعلم، هي الدعوة والتأييد للقيم الروحية العليا وتحقيق السعادة.

لكن ما الذي دفع أولئك الذين قرروا أن الفلسفة خلق يوناني خاص إلى هذا الموقف الذي ناقضهم فيه علماء غربيون "كاسارتون" و"ول ديورانت" و"ماسون" وغيرهم كثير.

نقول إن الذي دفعهم إلى ذلك هو التعصب الجنسي والديني، وأنها العنصرية التي تصور للغربيين أنهم مركز الكون، ومعدن الحضارة والتفوق، وتبرر لهم استعلاءهم على الخلق.

وأن حجة هؤلاء المتعصبين التي استندوا إليها هي أن أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني: التماس المعرفة لذاتها بمعنى أن يتوجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث اللذة العقلية، من غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية. أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية، أو يشبع بها عقيدة دينية، وإلى هاتين الغايتين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية[3].

وليس من شك أن دوافع المؤرخين الأوربيين أو الغربيين عامة في النزوع إلى الرأي الأول: الاعتزاز بأنفسهم وأصولهم الحضارية، ونظرتهم غير الموضوعية إلى الشعوب الأخرى، وميلهم إلى اعتبار أوربا مركز العالم وأم الحضارة، ويستطيع المرء أن يحس بهذا الشعور من وراء السطور أحيانا ويجده صريحا سافرا في أحيان

---

(1) الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، د. مصطفى حلمي، ص19–20، ط3: دار الدعوة الاسكندرية 1986م.

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، المجلد الأول، نقلا عن أسس الفلسفة، ص 41.

(3) مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، د. محمد عبد الله الشرقاوي، ص 14 ط: القاهرة 1987.

أخرى[1] فالفلسفة اليونانية كما يعبر أميل برييه: نتاج فكري لا مثيل له، وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوربية[2].

والحق: أن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفا على قوم دون قوم، أو على شعب دون شعب، ولو أطلقنا لفظ الفلسفة على أية حكمة إنسانية أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أي وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع، لكان في وسعنا أن نقول: أن التفكير الإنساني حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون[3].

فالإنسان ما دام حيوانا ناطقا، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها، وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة، فإنه لابد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة، وليس في وسع الإنسان أن يستغني تماما عن كل تفكير فلسفي لأن من طبيعة العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون.

وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب شرقية كانت أم غربية، لكي نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة في كل زمان ومكان، سواء أكان ذلك في الأساطير الشعبية، أم في الأمثال والحكم التقليدية، أم في الآراء السائدة بين الناس، أم في التصورات السياسية التي يأخذ بها المجتمع.....الخ،..... ومعنى هذا أن التفكير الفلسفي ظاهرة بشرية مشاعة[4].

لقد تفلسفت الشعوب الشرقية القديمة قبل الإغريق، غير أن هؤلاء كان لهم الفضل في محاولة تحرير الفكر الفلسفي من الأساطير والديانات الشعبية السائدة، ومحاولة تنظيمه على أسس عقلية، في حين كان الفكر عند الشعوب الشرقية القديمة مع ما فيه من نظريات فلسفية لها وزنها، مختلطا بالأساطير والديانات الشعبية وملبيا لحاجات عملية.

ولم تكن المعرفة لدى تلك الشعوب إلا وسيلة لخدمة الحياة العملية واهتماماتها، أما الاهتمامات النظرية فقد ظهرت لدى اليونان، والإنسان صاحب الاهتمامات النظرية هو ذلك الذي يجعل من المعرفة هدفا للحياة ويعتبر الحياة وسيلة للحصول على المعارف في حين أن هدف الإنسان العملي هو الحياة، والمعرفة لديه وسيلة لخدمة الحياة[5].

---

(1) في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص 104.

(2) اتجاهات الفلسفة، ص 18.

(3) مشكلة الفلسفة، د. زكريا إبراهيم، ص27، ط: القاهرة 1962م.

(4) السابق نفس الصفحة.

(5) تمهيد للفلسفة، د. محمود حمدي زقزوق، ص46، ط3: القاهرة 1986م.

وليس هناك شك في أن اليونان قد تعرفوا على ما كان لدى الشعوب الشرقية من حكمة وديانات وأخلاق، وأنهم قد استفادوا من التراث الذي خلفته هذه الشعوب، يؤيد ذلك رحلات كل من "طاليس" و"أفلاطون" إلى مصر، وما يروى من رحلات "فيثاغورث" إلى مصر وسوريا وبابل، فقد رد "طاليس" الموجودات إلى الماء وقد سبقه إلى هذا البابليون، كما أن نظرية الجوهر الفرد عند الطبيعيين من اليونان، وتناسخ الأرواح عند اتباع (فيثاغور) يشبهها ما كان عند الهنود، كما أن المأثور عن الرواقية والأبيقورية، يشبه بعضه ما تضمنته نحل الشرق التي تلتمس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة[1].

"فالمفكرون الشرقيون – من مصر وفارس والهند والصين – هم الذين فجروا الينابيع التي هبط منها الوحي على الفلاسفة اليونانيين ومن جاء بعدهم، ومن الصعب أن نفهم حكمة "أفلاطون" و"سبينوزا" و"كانت" و"نيتشه" و"برجسون" و"جيمس"،... الخ من غير أن نقف على فضل حكمة الشرق عليهم"[2].

وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن نقطع كل صلة تربط اليونان بأساتذتهم في الشرق القديم، حقيقة لم يعرف لفظ الفلسفة ومدلولها التقليدي إلا عند الإغريق،... ولكن من السذاجة اليوم أن يظن أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطوراً منطقياً للعبقرية اليونانية وحدها، فيما يقول الأستاذ أميل برييه[3].

وقد أكد هذه الحقيقة من الباحثين الغربيين "ماسون أورسيل"، حيث دفعه روح الأنصاف إلى رؤية الأمور في وضعها الطبيعي، فدعا إلى دراسة الفكر الإغريقي في سياقه التاريخي وعلاقته بالفكر الشرقي والغربي السابق عليه واللاحق له حيث يقول: "ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا في عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي، فإن في مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد وتلألأت في وضوح،... ولا يطعن في هذا أن يقال أن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخاص، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما، تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما"[4].

---

(1) مدخل نقدي لدراسة الفلسفة ص12، وقارن: محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة د. محمد جلال شرف، ص8، ط: بيروت 1980م.

(2) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، هنري توماس، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم زكي نجيب، المقدمة ص3، ط: النهضة العربية 1964م.

(3) أسس الفلسفة ص43.

(4) الفلسفة في الشرق، بول ماسون أورسيل، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص9، ط: دار المعارف 1945م.

والجدير بالباحث العلمي أن يسلك هذا المسلك، أو يعلق الحكم حتى يكشف البحث عن التراث الشرقي السابق للفكر الإغريقي، وعن العلاقات المتبادلة بينهما، خاصة أن هناك روايات بأن طاليس، وأفلاطون و فيثاغورث قد رحلوا إلى مصر وغيرها من بلاد الشرق واقتبسوا من معارفها، وقد أنشأ كل منهم بعد عودته من رحلته مدرسة فلسفية تختلف كل منها عن الأخرى شكلا وموضوعاً ومكانا.

ولقد قرر العلماء المشتغلين بالبحث في الإنسان وخواصه أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقي، لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها.

ومرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب، وتوحي المصورات الجغرافية بهذا الوهم في أذهان الناس، مع أن فهم العقل اليوناني يتطلب وضع تراثه في وسط إنساني واسع، ويقتضي أن يقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجود النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب.

أما رد الشعوب إلى أجناس تتفاوت بطبيعتها في القدرة على النظر العقلي المجرد وإبداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال أرنست رينان فهو من الخواطر التي أملاها التعصب الجنسي أو الديني أو هما معا[1] وقد فند الكثيرون من الباحثين هذا الزعم[2].

وبعد: فإن الروح العلمي لأي مؤرخ نزيه يأبى عليه أن يغفل تلك الأفكار العميقة لحكماء الشرق ومفكريه، في مصر وإيران وغيرها من البلاد التي لم يسمح الحكماء الإغريق لأنفسهم أن يتجاهلوها فرحلوا إليها وطلبوا العلم من أهلها، وأنتجوا بعد ذلك فكرهم الفلسفي بريئين من عقد التعصب التي ظهرت لدى بعض أحفادهم فيما بعد، حيث يقول: "ساتنهلير: إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التعليم بأنها تقدمتها في الهند والصين وفارس ومصر، فإننا لم نستعر منها كثيرا ولا قليلا"[3].

فالتفكير الفلسفي في صورته الأولى عند الإنسان ظهر في صورة مهزوزة في حضارات الأمم الشرقية القديمة كالهند والفرس والصينيين والمصريين، فقد انطوت أديان هذه الأمم وعقائدها على معنى فلسفي. ولكن النظر العقلي بمعناه الصحيح، والتفسير الفلسفي المبرهن لمسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة لم يظهر إلا على يد فلاسفة اليونان نتيجة لحدوث انقلاب خطير في أوضاع المجتمع اليوناني، مما أحدث تغييرا كبيرا في مختلف نواحي الحياة. وبالتالي خطا بالمجتمع اليوناني خطوة فسيحة جريئة إلى محيط النظر والتأمل ومجال التفكير والاستنباط والاستدلال.

(1) أسس الفلسفة، ص 44.

(2) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، د. محمد حسن مهدي، ص 60-76، ط: الصفا والمروة، 1997.

(3) في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص108 نقلا عن الكون والفساد لأرسطو، المقدمة.

فالإغريق إذن مدينون بالشيء الكثير من فلسفتهم للشرق القديم، فإننا إذا درسنا الآثار التي وصلتنا عن المصريين والبابليين وغيرهم من أمم الشرق القديم نجد أن هذه الآثار قد حوت بذور الأفكار الإغريقية كلها تقريبا وقد كانت هناك صلات كثيرة بين بلاد الإغريق وبلاد الشرق القديم، بل إن الكثيرين من فلاسفة الإغريق قد زاروا بلاد الشرق ومكثوا بها مددا تسمح بالاقتباس من هذه الأفكار.

"فطاليس" الملطي الذي يعتبر أول فيلسوف إغريقي قد زار مصر وتتلمذ على أساتذتها، وهو صاحب النظرية التي تقول: بأن العنصر الأول للعالم هو الماء "يتضح فيها كل الوضوح الأثر الشرقي".

فالأسطورة البابلية تقول: "في البدء قبل أن تسمى السماء وقبل أن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر" كما جاء في أسطورة مصرية ما نصه: "في البدء كان المحيط المظلم، أو الماء الأول، حيث كان "آتون" الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء".

"فالتشابه الكبير بين ما جاء في هذه النصوص وبين ما جاء في فلسفة طاليس لا يدع مجالا للتردد في الحكم بأن: "طاليس" ليس أول من قال بهذا الأصل، كما لا يدع مجالا للشك في أن أول محاولة فلسفية في تاريخ اليونان لم تكن إلا فكرة شرقية قديمة صاغها طاليس في صورة يونانية جديدة"[1].

أما في مجال العلوم الكونية والرياضية فقد وجدت عند اليونان على نحو ما كانت عليه عند القبائل الناشئة ذات التفكير البدائي في بلاد الشرق، وبنظرة فاحصة في العلوم الرياضة عند الصينيين واليونان تدرك من غير شك أن الصينيين كانوا أسبق إلى معرفة خصائص المثلث القائم الزاوية، على أن التاريخ السياسي كثيراً ما يحدثنا عن قيام علاقات تجارية بين الهند واليونان منذ عهد الإسكندر المقدوني حتى الفتح الإسلامي.

وليس يخفى على الأذهان ما يقتضيه ذلك الاتصال من تبادل الآراء وتجاور الأفكار ومن لقاح فكري، وازدواج ثقافي تكون له آثاره الواضحة في كل من البيئتين[2].

مما تقدم نخلص إلى القول بأن التفكير الفلسفي نشأ أول ما نشأ في حضارات الشرق القديم، وأن الشرق صاحب الفضل على الإغريق في فلسفتهم إلا أن نشأة التفكير الفلسفي المنظم إنما بدأ عند الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد، لأن ما وجد عند أمم الشرق القديم لا يعد أن يكون لونا من الأساطير الدينية الممزوجة بضروب من التفكير.

---

(1) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، د. محمد بيصار، ص50، ط: بيروت 1973م.

(2) السابق، ص51.

ثانياً: أصل كلمة فلسفة:

مصطلح فلسفة ليس عربي الأصل، وإنما هو لفظ معرب عن اليونانية، فقد اتفق مؤرخو الفلسفة على أنه مشتق من الكلمة اليونانية "فيلو سوفيا" التي تؤدي معنى محبة الحكمة، لأن "فيلو" معناها "محبة" و"سوفيا" معناها "الحكمة"، فتكون الفلسفة في اصطلاح العربية "محبة الحكمة".

أما كلمة "فيلسوف" فهي مشتقة من كلمتين يونانيتين: إحداها: "فيلسوف" أي محب أو راغب، وثانيهما: "سوقوس" بمعنى الحكمة أو المعرفة، فـ"الفيلوسوفوس" هو محب الحكمة، أو المقبل عليها، وقد اشتق العرب منها كلمة "فيلسوف"، التي أصبحت فيما بعد رمزا لأولئك الذين يفتشون عن المعرفة وينقبون عنها.

ويشير المعلم الثاني "أبو نصر الفارابي" إلى أصل كلمة فلسفة فيقول: "واسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم "فيلاسوفيا"، ومعناها إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب، من "فيلا" و"سوفيا"، "فقيلا" الإيثار، و"سوفيا" الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم "فيلوسوفوس" ومعناه "الموثر للحكمة" والمؤثر للحكمة عندهم الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة"[1].

ولا شك أن الأصل الاشتقاقي لكلمة "الفلسفة" دليل على تواضع الفلاسفة، فلم يزعموا أنهم حكماء قد وسع علمهم كل شيء، بل هم قد اعترفوا منذ البداية، بأنهم طالبوا معرفة وأهل اجتهاد، أو على الأصح مجرد أصدقاء للحكمة أو محبين للمعرفة، لقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمعاني الحكمة والتوجيه والكمال الخلقي[2].

وإذا كانت كلمة "فلسفة" مركب يراد به "محبة الحكمة" فالحكمة في ذاتها أرقى أنواع المعرفة، لأنها تتناول المسائل الكبرى العويصة الدقيقة، وتكسب الشخص المتصف بها ملكة تكسبه جودة الحكم وحسن التصرف.

وكان قدماء العلماء والمصلحين يسمون أنفسهم أو يسميهم الناس حكماء فرأى "فيثاغورث": أن الحكمة بمعناها التام لا تتفق للإنسان وأن الواحد منا يعاني مشقة في تحصيلها، ويقضي في ذلك العمر كله ولا يبلغ الغاية، فالحكمة معرفة نطلبها ونأخذ فيها بنصيب دون أن نستوعبها، فلسنا حكماء لكنا طلاب حكمة ومحبوها، أي فلاسفة[3].

---

(1) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة 2/ 134، ط: القاهرة، وقارن: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص39 ط: لجنة التأليف 1959م.

(2) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، د. محمد المهدي ص13، ط: الصفا والمروة 1997م.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم مدكور ويوسف كرم، ص المقدمة، ط: القاهرة 1954م، وقارن: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة د. مصطفى حلمي، ص 21، ط3: دار الدعوة 1986م.

يفهم من هذا أن "فيثاغورث" الفيلسوف اليوناني 582-500- ق.م هو أول من استخدم هذا اللفظ، حين قال عن نفسه أنه محب للحكمة، أي فيلسوف، فالفلسفة بذلك هي السعي عن الحكمة، وروى عنه "شيشرون" 43 ق.م أنه قال: من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستند له طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة، أي الفلاسفة[1].

لكن بعض دارسي الفلسفة لا يثق في الرواية التي تقرر أن "فيثاغورث" كان أول من استعمل كلمة "فلسفة" بمعنى العلم أو المعرفة النظرية، ولا في الرواية التي تقول أنه أول من أطلق على نفسه كلمة "فيلسوف" بدلا من كلمة "حكيم"، إذ يبدو من الأرجح أن "سقراط" 470-399 ق.م كان أول من استخدم هذه الكلمة "فيلسوف" كاسم متواضع ميز به نفسه عن طائفة السوفسطائيين حيث قال: كلا، لن أسميهم حكماء، لأن الحكمة اسم لا يضاف إلا إلى الله وحده لكني سوف أسميهم محبي الحكمة، أعني فلاسفة، ذلك هو اللقب المتواضع الذي يناسبهم[2].

وعلى أية حال فإن استخدام لفظ "فلسفة" قد شاع بعد نهاية القرن السادس ق.م، في الحياة الفكرية اليونانية، وكان يعني الرغبة في المعرفة والتفكير العميق، والتزود بوجهات النظر القائمة على التأمل فيما يتعلق بمشاكل الحياة بصفة عامة.

ثالثاً: تعريف الفلسفة في الفكر الإغريقي:

لا نستطيع أن نضع تعريفا دقيقا – جامعا مانعا، كما يقول المناطقة – لكلمة "فلسفة" يحدد مسائلها وموضوع البحث فيها لدى مختلف الأمم وفي جميع العصور. وذلك يرجع لصعوبة هذا التعريف، وربما رجع هذا إلى عدم استقرار كلمة "فلسفة" على مدلول واحد طوال العصور، فضلا عن تباين وجهات نظر المذاهب الفلسفية المختلفة في تعريفها للفلسفة[3].

فليس من السهل إعطاء تعريف للفلسفة يتفق عليه الجميع أي تعريفا كليا محددا شاملا، من ذلك النوع الذي يطلق عليه في علم المنطق: أنه تعريف جامع مانع. فقد كان معنى الفلسفة يتغير من حين لآخر، وتتسع دائرة اختصاصها أو تضييق تبعا لمستوى التفكير أو انحطاطه في مجتمع من المجتمعات، وكان موضوعها كذلك يتغير بتغير مفهومها.

---

(1) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص45، ط: النهضة المصرية 1955م.

(2) المدخل إلى الفلسفة، لمؤلفه أزفلد كوليه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص32، ط3: لجنة التأليف 1955م وقارن: مدخل لقراءة أفلاطون، تأليف الكسندر كواريه، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، ط: الدار المصرية للتأليف.

(3) قصة الفلسفة اليونانية، للأستاذ أحمد أمين وزكي نجيب، ص4 وما بعدها، ط: القاهرة 1966م.

فمصطلح "الفلسفة" من المفاهيم القليلة التي لها العديد من المعاني، وليس هناك صيغة شاملة معتبرة ومعترف بها ترتبط وحدها بهذا المفهوم، ولعل الصعوبة في العثور على تحديد أو تعريف متفق عليه لمفهوم "الفلسفة" يرجع إلى: "أن مفهوم الفلسفة ذاته يعد موضوعا فلسفيا، ومن هنا لا تعجب إذا ذهبت وجهات النظر في شأنه مذاهب شتى في ذلك، شأن أي موضوع فلسفي"[1].

فتعريفها عند فلاسفة الإغريق القدامى، يغاير تعريفها عند فلاسفة العصور الوسطى – إسلامية كانت أم مسيحية –، وتعريفها عند هؤلاء وهؤلاء يختلف عن تعريفها عند الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين، ولا نجد هذه الظاهرة فقط بين عصر وعصر، أو طور وطور آخر من أطوار التفكير، إنما كثيرا ما نجدها كذلك بين رجال العصر الواحد، وفي أوقات مختلفة منه.

هذا الاختلاف في معنى الفلسفة وفي دائرة اختصاصها سواء كان في العصر الواحد أو العصور المتعاقبة، نشأ عن الاختلاف في موضوعين رئيسيين يتوقف عليهما تحديد معنى الفلسفة في دائرة نفوذها.

الموضوع الأول: الاختلاف في تصور الفلسفة وإدراك مفهومها تبعا لتحديد وظيفتها وموقعها من مختلف العلوم والمعارف.

والموضوع الثاني: الاختلاف في الغاية من الفلسفة وهدفها الحقيقي. وإمعان النظر في التطور التاريخي لمعنى "الفلسفة" وموضوع بحثها لدى القدماء والمحدثين، يعطينا صورة واضحة للظاهرة المتقدمة. فقد استعملت كلمة "فلسفة" لدى قدماء الإغريق وكانت تدل على معنى عام كل العموم، إذ كانت تعني كل معرفة محضة، لا توخي أية غاية عملية أو أية فائدة مادية، فكانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة، أو كانت تعني كل جهد يقوم به العقل في سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة، وهكذا كانت الفلسفة "مرادفة للعلم".

وقد فهم فلاسفة الإغريق الطبيعيون الفلسفة على أنها: "بحث عن العناصر وسعي من أجل الكشف عن أصل الكون"، وأن فلسفتهم كانت متجهة نحو فهم العالم الخارجي، أي محاولة التعرف على نشأة الكون وتفسير الطبيعة، ورد الكثرة إلى الوحدة، أي أن فلسفتهم كانت "كونية محضة" فالفلسفة عند فلاسفة الإغريق الأوائل هي: "البحث النظري في العالم وتعليل ظواهر الكون".

فمهمة الفلسفة عندهم هي: البحث عن طبيعة الموجودات.

والفلسفة عند سقراط: "البحث عن الحقائق بحثا نظريا، وخاصة عن المبادئ الخلقية من خير وعدل وفضيلة، وعند "السوفسطائيين" هي: "البحث عن أفضل الطرق حقا أو باطلا للتغلب على الخصم، حيث جعلوا من الفلسفة نوعا من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ولم تلبث هذه النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد "بروتاجوراس" و "جورجياس" فشاع القول بالنسبية،

---

(1) تمهيد للفلسفة، د. زقزوق ص41.

وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقائق المطلقة، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل، لا لطلب الحق أو أصابة اليقين"[1].

وعند "أفلاطون" هي: "البحث عن حقائق الأشياء وعن الجمال والانسجام الذي يوجد في الأشياء، أو هي العلم بالحقائق المطلقة المستقرة وراء ظواهر الأشياء"[2].

أي أن الفلسفة عند "أفلاطون" قد أصبحت هي اكتساب العلم، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقي الثابت، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغيير، ولا تنطوي على أية حقيقة أو ثبات.

وعند "أرسطو" هي: العلم بالمبادئ الأولى التي تفسر بها طبيعة الأشياء حين يتدرج العقل عند مواجهته للأشياء من علة إلى علة حتى يصل إلى العلة الأولى التي هي علة العلل، أو حقيقة الحقائق[3] وسماها بالفلسفة الأولى تميزا لها عن الفلسفة الثانية – وهي عنده العلم الطبيعي – وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى اطلاقا، وسماها أيضا بالعلم الإلهي، لأن أهم مباحثها هو الإله، باعتباره الموجود الأول للوجود، وأطلق "أرسطو" الفلسفة على العلم بأعم معانيه النظري – من طبيعيات ورياضيات والهيات – والعملي – من أخلاق وسياسة واقتصاد – واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق – وهو ما نسميه بما بعد الطبيعة – علم الموجودات بعللها الأولى، مجردا من كل تعين[4].

وهذا التعريف يعني أن الفلسفة علم، أي معرفة يقينية، تقف على علة الشيء، وهي علم الموجودات لا من حيث تفاصيلها، فإن ذلك أمر تختص به العلوم الواقعية الجزئية، وإنما هي علم الموجودات من حيث عمومها، فإنها حين تبحث عن الجسم أو عن الحياة مثلا يكون بحثها على وجه الإجمال، فتشمل في حكمها كل جسم وكل حي، وهي علم بالعلل الأولى أو البعيدة التي ليس وراءها علل أخرى، بينما سائر العلوم الجزئية تقتصر في بحثها على العلل القريبة.

فمثلا يبحث علم وظائف الأعضاء في الأعضاء وأدائها ووظائفها، في حين أن الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها التي هي علة الأعضاء وأفعالها.

وهكذا في باقي المسائل، فإن الفلسفة إما أن تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم، وإما أن تفحص عن مسائل مشتركة بينها وبين العلوم، ولكن من وجهة كلية[5].

---

(1) في الفلسفة العامة دراسة ونقد، د. عبد الله الشرقاوي، ص13، 14، ط: القاهرة 1986م.

(2) تاريخ الفلسفة العربية د. جميل صليبا، ص20، ط2: بيروت، دار الكتاب اللبناني 1973م.

(3) الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن بيصار، ص14، ط: بيروت 1973م.

(4) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص 47 ط: النهضة المصرية 1955م.

(5) دروس في تاريخ الفلسفة، ص ك من المقدمة.

وكأن التفلسف بهذا المعنى جهدا عقليا، يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة، أو نزوعا عقليا يدفع إليه الشعور بالجهل، وتبعث عليه اللذة العقلية، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية، وهذا هو الذي سمي قديما بالعلم، ومن هنا قيل أن العلم والفلسفة صدرا عن أصل واحد، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا في مطالع العصر الحديث.

وبعد 'أرسطو' ظهرت عدة مدارس فلسفية يونانية منها 'الرواقية' و'الأبيقورية'، وظل مفهوم الفلسفة عندهم هو: دراسة كنه الأشياء والنفاذ إلى جوهرها، والكشف عن حقيقتها، لكنهم أضافوا إلى ذلك صبغة أخلاقية عملية، فجعلوا منها حكمة تتمثل في اكتسابه علم خاص بالأمور الإلهية البشرية[1].

فإن هاتين المدرستين 'الرواقية' و'الأبيقورية' قد وجهتا الفلسفة وجهة عملية. حتى أن 'أبيقور' قد انتقص من قدر النظر العقلي المجرد، واحتقر علوما نظرية مثل الفلك والرياضة، بحجة أنها لا تنطوي على منفعة مباشرة.

ثم اختلطت الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقي القديم، بخصائصه الروحية، والعملية المميزة له. فظهرت الأفلاطونية المحدثة، وجمعت بين الفكر اليوناني والشرقي معا، 'وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول 'تسلر'، أو امتزجت فلسفة الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربي وتصوف الشرق الديني'[2].

ولم تعد الفلسفة علما تركيبيا، أو نظرة كلية فحسب، بل أصبحت أيضا وجدا صوفيا، وانجذابا دينيا[3].

رابعاً: موضوع الفلسفة:

لا شك أن كل علم من العلوم يتناول ناحية معينة من نواحي الكون، فعلم الكيمياء مثلا يبحث في المركبات والعناصر، وطرق تحليلها وتركيبها،...' وعلم الطبيعة 'يدرس الجزئيات المادية ومظاهرها من حرارة وضوء وصوت ونحوه 'وعلم الرياضة' يبحث في الوجود من حيث هو عدد أو شكل هندسي مجرد عن المادة، 'وعلم التفسير' يتناول إيضاح الآيات القرآنية وبيان أهدافها ومراميها 'وعلم الفقه' يتناول الأمور التشريعية في العبادات والمعاملات وغيرها، و'علم اللغة' يبحث في الكلمة من حيث الإعراب والبناء والمجاز والحقيقة... الخ و'علم الجيولوجيا' يختص بالمسائل المتعلقة بطبقات الأرض، ويبحث عن خصائص كل طبقة في مادتها وعناصرها الأولى وصفاتها الذاتية. و'علم الاجتماع' يتناول المسائل المتعلقة بالظواهر الاجتماعية التي تشيع في

---

(1) في الفلسفة العامة دراسة ونقد، ص21.

(2) اسس الفلسفة، ص48.

(3) مشكلة الفلسفة، د. زكريا إبراهيم، ص34 ط: مكتبة مصر 1971م.

مجتمع من المجتمعات الإنسانية، و"علم الجغرافيا" يختص بمسائل معنية تتعلق بأحوال العالم الطبيعي من جهة مناخه، وما يتوارد عليه من أجواء حارة أو باردة، وما يحتويه هذا العالم من مناطق صحراوية كانت أو سهلة ذات تضاريس وجبال، أو ذات ينابيع وأنهار، و"علم المنطق" يتناول المعلومات التصورية والتصديقية للوصول من خلالها إلى مجهول تصوري أو تصديقي.

وهكذا لا يتجاوز العلم ذات اختصاص بعينه من أحداث هذا الكون أو مسائله، على حين أننا نلاحظ الفلسفة يتسع نطاقها ويمتد أفقها فيتناول جميع الأهداف وتستوعب كل الظواهر مهما تكن، ثم تحاول تفسيرها تفسيرا كلياً، لا يقتصر على جزئ من جزئيات هذا العالم، أو قسم معين من أقسامه، وإنما يكون بحثها في الحقيقة المطلقة، والحقيقة الكلية التي لا تتقيد بقيد ولا تتعين بحد. ولهذا المعنى يقول "هربرت سبنسر" "إن العلم هو المعرفة الموحدة توحيدا جزئيا، بيد أن الفلسفة هي المعرفة الموحدة توحيدا كليا"[1].

فموضوع الفلسفة متعدد الجوانب، مترامي الأطراف، فهي لا تبحث في موضوع واحد، وإنما في عدة موضوعات، لأنها تبحث الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة، كوجود الله – تعالى – والنفس البشرية، وأنها تبحث حقيقة الوجود لتعرف ما إذا كان العالم موجودا بذاته أم بعلة أو جدته، كما تبحث في نظرية المعرفة، وطريقة تحصيل الإنسان للمعارف، ومدى ما يبلغه من المعرفة، كما تبحث فيما بعد الطبيعة، وتدرس الحق والجمال، أنها تبحث في كل الموجودات محسوسة كانت أم معقولة.

فهي تبحث في الوجود: ما منشأة ومصيره، وكيف يتطور ويتغير؟ ومن أين وحداته وعناصره؟ وإلى أين مساره ومصيره؟ في الإنسان: ما طبيعة تكوينه؟ وما قواه ومداركه؟ وكيف يفكر ويدرك ويشعر؟ وإلى أين مصيره؟ في الإله: ما صفاته وأفعاله؟ وما مدى ارتباطه بالعالم وآثاره؟ وهكذا إلى غير ذلك من التساؤلات وعلامات الاستفهام الكثيرة.

"فالفلسفة قد بحثت في كل شيء، فليس هناك في حقيقة الأمر شيء لا يمكن أن يكون موضوعا للفلسفة أو التفلسف، فمن أعظم المسائل إلى أصغرها أو أقلها أهمية... ومن نشأة العالم وتكوينه إلى السلوك الصحيح في الحياة اليومية، ومن الاهتمام بالمشكلات الكبرى مثل الحرية والموت والخلود... الخ إلى الأكل والشرب... كل هذه الأمور يمكن أن تكون موضوعا للتفكير الفلسفي، إذ أنه ليس لدى التفكير الفلسفي العميق شيء لا أهمية له"[2].

ويتضح لنا ذلك من نصيحة "بارمنيدس" "لسقراط" بألا يحتقر الفيلسوف شيئا ولو بلغ من ضآلة الشأن مبلغ الشعر والطين"[3].

---

(1) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، د. محمد بيصار، ص31، ط: بيروت دار الكتاب اللبناني 1973م.

(2) تمهيد للفلسفة، د. محمود حمدي زقزوق، ص59.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة، نقلا عن محاورة بارمنيدس.

والواقع أنه مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة، ومنهجها، وغايتها، فإن الكل يكاد يجمع على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلي الذي يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها.

ولعل هذا هو ما حدا بالفيلسوف الأمريكي المعاصر "رويس" إلى القول بأن: "المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيرا نقديا في كل ما هو بصدد عمله بالفعل في هذا العالم. حقا أن ما يعمله الإنسان أولا وقبل كل شيء إنما هو أن يحيا، والحياة تنطوي على أهواء، وعقائد، وشكوك، وشجاعة، ولكن البحث النقدي في كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها"[1].

ومثل هذا القول إن دل على شيء فإنما يدل على أن الفلسفة – بمعناها العام – إنما هي "حياة، ونقد للحياة، أو حياة، وتحليل للحياة، أو حياة؛ وتعلم للطريقة المثلى في الحياة". ولهذا فقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمعاني الحكمة والتوجيه والكمال الخلقي.

---

(1) مشكلة الفلسفة، د. زكريا إبراهيم، ص63، ط: القاهرة 1962م.

الفلسفة الإغريقية

تمهيد:

سبق أن قلنا أن الشرقيين عرفوا معظم الأفكار الفلسفية، ومدى تأثر الفلسفة الإغريقية بها، إلا أن هذا لا يقلل من أهمية وأصالة الفلسفة الإغريقية التي تمثلت بواكيرها في المحاولات العبقرية لقدماء الإغريق الذين خطوا بالتفلسف خطوات فسيحة، وارتادوا مجالات عريضة في الميتافيزيقا والبحث الطبيعي والإنساني، كما صاغوا نظرية واضحة ومحددة في المنطق وأساليب البحث النظري.

وإذا كانت البحوث الحديثة للشرقيين والغربيين على السواء تتجه إلى الاعتراف بدين هؤلاء الإغريق لزملائهم من فلاسفة الشرق، فالحق أن إنتاجهم الفكري كان من النضج بحيث احتل مكانه البارز في السياق التاريخي لتطور الفكر الإنساني، وخضع لتطورات ومارس تأثيرات لها مظاهرها الواضحة في المدارس الفكرية اللاحقة في الشرق والغرب.

وأقدم ما وصل من تراث الإغريق 'الإلياذة والأوذيسة'، وهما ملحمتان ترجعان إلى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد، وتصور أن العقائد الوثنية الشعبية والمفاهيم السائدة للحياة والأخلاق والسياسة والحرب.

"وأهم ما يلفت النظر فيها من هذه الناحية تصور الآلهة والمبادئ الخلقية: فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها 'زوس'، وكلهم في صورة بشرية يحيون حياة البشر فيأكلون ويشربون ويتزاوجون، لهم مثل ما لهؤلاء من عصبيات وشهوات ونقائص، ولا يميزهم منهم إلا أنهم أزكى عقلا وأقوى جسما، وأن سائلا عجيبا يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود. يسيطرون على شئون البشر، ولكنهم لا يلتزمون فيها العدل،... وليس في العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الغائية من عدل معكوس، فيضربون بكل ذلك أسوأ الأمثلة في الأخلاق"[1].

وفي القرن الثامن قبل الميلاد نجد ديوانين ينسبان 'لهزيود'، أما أحدهما واسمه 'الأعمال والأيام'، فعبارة عن قصص وأمثال تحث على الخلق الجميل وتشيد بعدالة الآلهة، فهو يعطي تصورا أسمى للألوهية والأخلاق، وأما الديوان الآخر واسمه 'أصل الآلهة' فيعد أول محاولة في العلم الطبيعي، ذلك لأن الشاعر قد ألف فيه مجموعة مرتبة من الأساطير والمعارف القديمة، فنراه يرتقي إلى البدء ويسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه أراد أن يتدرج من الفوضى إلى النظام.

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم مدكور ويوسف كرم، ص1، ط: مدكور بالقاهرة 1954م.

وأنه راعى في هذا التدرج ما بين الأشياء من علاقات العلية كما تصورها، على أنه يروى عن الآلهة من النقائص والمخازي ما لا يفترق عما صادفناه في الإلياذة، فهو إذن لم يتحرر من الخيال الشعبي تمام التحرر، وكأنه ظن العدالة واجبة على الناس وغير واجبة على الآلهة[1].

وقد كان "هزيود" هذا أول شخصية معروفة لا نزاع حول حقيقتها في الأدب اليوناني، ولجد في كتاباته أولى المحاولات للصياغة المنهجية للآراء، إذ هو يحاول على حد قوله، الكشف عن الحقيقة، لا سرد الأكاذيب، ولذلك فقد أضاف جديدا إلى التأملات الكونية، فأشار مثلا في إطار أسطوري إلى فكرة "الخلاء" و"الأثير"، واعتبر الحب قوة توليد دافعة.

وتتميز فلسفة "هزيود" على وجه العموم بطابعها التشاؤمي، إذ هو يفترض أن العالم يمر بخمسة عصور يحدث خلالها تطور تدريجي إلى أن تختفي العدالة من على وجه الأرض، وقد دفعه هذا الاتجاه في تفكيره إلى الاهتمام بدراسة الأخلاق[2]. ويعد "هزيود" في الواقع همزة الوصل بين كتابات "هوميروس" والفلسفة الطبيعية عند الإغريق.

ثم ظهرت نزعة روحية تدعو إلى حياة سامية فاضلة عند الأورفية وهي تنسب إلى "أورفيوس" وذات أصل شرقي، وهي تنادي بأن الإنسان مركب من طبيعتين أو عنصرين متعارضين: مبدأ الإثم مبدأ الظلام والشرور، ومبدأ الحق مبدأ النور، وتلمح هنا أثر الاثنينية الفارسية، والتخلص من الإثم والشرور، لا تكفي له حياة أرضية واحدة، أو ميلاد واحد في هذه الحياة الدنيا، بل لا بد من ولادات متعددة، وقد أثرت "الأورفية" في "سقراط" وذكرها، كما أثرت في "أفلاطون" ثم أثرت في "الفيثاغورية"، وبعد ذلك في الأفلاطونية الحديثة[3].

أما البواكير الحقيقية للتفلسف العقلي فتتمثل في مجموعة من الحكماء يمكن أن نطلق عليهم "فلاسفة عصر ما قبل سقراط" الذين أسلموا راية التفلسف بعد ذلك للمرحلة الثانية من الفكر الهليني، ولعلها أنضج مراحله وهي "مرحلة سقراط وتلاميذه".

المراحل التي مرت بها الفلسفة الإغريقية:

لقد مرت الفلسفة الإغريقية باعتبار طابع البحث والمعرفة فيها بأربع مراحل أو أربعة عصور.

المرحلة الأولى: وتمثل عصر ما قبل "سقراط" وتمتد هذه المرحلة من القرن السابع قبل الميلاد، ابتداء من "طاليس" المالطي حوالي عام 640–480 ق.م.، وقد اهتم المفكرون الإغريق في هذه المرحلة بالبحث الطبيعي والتساؤل

---

(1) السابق، ص1، 2، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص4، 5 ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1954م.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، د. محمد علي أبو ريان، 1/ 46 ط: دار المعرفة الجامعية 1984م.

(3) راجع: ديمقوقريس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، د. علي سامي النشار وآخرون ص 268–269 ط: الهيئة المصرية للكتاب 1972م.

عن نشأة الكون، والعلة الأولى لنشأته، فنشأت لديهم اتجاهات متعددة في هذا الصدد تركز على التغيير والصيرورة كطابع أساسي للكون، أو على الثبات والديمومية فيه، أو على التناسق والعدد، أو على مزيج من هذه السمات الثلاث، ومن ثم فيمكن أن نميز لديهم حينئذ أربع مدارس فلسفية هي:

أ- المدرسة الإيونية: أو الطبيعيين الأوائل وعلى رأسهم "طاليس" المالطي و"أنكسمندر" و"أنكسمنس" و"هيراقليطس".

ب- المدرسة "الفيثاغورية" ويمثل هذه المدرسة "فيثاغورث" 572 ق.م.

ج- المدرسة "الإيلية" ومن أشهر فلاسفتها "بارمنيدس" 540 ق.م.

د- المدرسة "الطبيعية المتأخرة" – أو الذرية – ومن أشهر فلاسفتها "ديمقريطس" 470-361 ق.م.

المرحلة الثانية: وتمثل عصر السوفسطائيين وسقراط من سنة 480-399 ق.،م، وفي هذا العصر اتجهت الأبحاث الفلسفية من عالم الطبيعة إلى الإنسان وما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني.

المرحلة الثالثة: وتمثل عصر "أفلاطون وأرسطو" ابتداء من عام 427-332 ق.م اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها، من نظرية وعملية، ومحصها وزاد عليها، وبلغ إلى حقائق جليلة، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصة فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

ويمتاز هذا العصر بأنه كان عصر تبويب وتنظيم للمسائل الفلسفية فقد بحثت الفلسفة في هذا العصر في كل فرع من فروع العلم، وبلغت فيه غاية كمالها، ووصلت إلى درجة كبيرة من الرقي على يد المعلم الأول "أرسطو" وأستاذه "أفلاطون".

المرحلة الرابعة: وتمثل عصر الضعف والاضمحلال الذي حل بالفلسفة الإغريقية وهو عصر ما بعد أرسطو ابتداء من عام 322 ق.م – 529م، وهو العام الذي أمر فيه إمبراطور الدولة الرومانية بغلق المدارس الفلسفية في أثينا. ويمتاز هذا العصر بأنه لم يكن عصر ابتكار في الآراء الفلسفية، وإنما كان عصر انتخاب واختيار من المدارس السابقة، عصر التوفيق بين الآراء القديمة أو التلفيق بينها.

وفي ذلك يقول الأستاذ يوسف كرم: "وهذا العصر لا يبين عن كبير ابتكار، وإنما يفيد من المذاهب السابقة فيجددها ويعدل فيها. فيتجه الفلاسفة أولا إلى الأخلاق بتأثير الشرق، ويجعلون منها محور الفلسفة، ثم يشتد تأثير الشرق فيرى الفلاسفة أن يرتفعوا بالفلسفة إلى مقام الدين والتصوف"[1].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص9.

الباب الأول

فلسفة ما قبل سقراط

الباب الأول

فلسفة ما قبل سقراط

تمهيد:

يشتمل عصر ما قبل "سقراط" على عدة مدارس فلسفية، شغلت بالبحث في العالم الطبيعي وحاولت أن تبين المادة التي صدرت عنها جميع الكائنات التي نراها في الكون من إنسان وحيوان وجماد.

ويلاحظ أن الفلاسفة في هذا الطور اهتموا بالظواهر الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر، أي قبل أن يتناولوا بالبحث الإدراك الإنساني ومشكلة المعرفة.

وقد تساءلوا أولا عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء، وتمثل هذا الاتجاه في المدرسة "الملطية" لدى "طاليس" و "انكسمندرس"، و "انكسيمانس"، فنادى "طاليس" بأن الماء هو حقيقة الأشياء كلها، والعنصر الأول أو الجوهر الأوحد الذي تعود إليه الأشياء كلها، أي أنه وجد أصل الأشياء في العالم نفسه، في شيء مادي ملموس.

ثم أتى "انكسمانس" فقال: بأن المادة الأولى هي الهواء، وأتى "هرقليطس" فقال: بأن المادة الأولى هي النار، وقال: "انكسيمندرس" بأن المادة الأولى هي اللامتناهي، والمادة الأولى هنا هي محل التغيرات يحدث فيهما التغير والتحول.

وتجددت هذه المحاولة بأسلوب رياضي عند المدرسة الفيثاغورية، ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود والثبات والتغير والحركة،... الخ فتصدى "هرقليطس" والمدرسة الإيلية لمناقشتها، فرأى "بارمنيدس" أن تفسير الأشياء لا يكون في العالم، بل في شيء أعلى منه هو الوجود، وتابعه تلميذه "زينون" وأيده في فلسفته بالحجج المشهورة، والوجود هنا ليس متغيرا، بل هو ثابت.

أما الطبيعيون المتأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء وآراء الطبيعيين الأوائل في البحث عن المبدأ الأول للأشياء، وبعد أن تعمقوا فكرة الصيرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هي أصل الموجودات، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وانفصالها، وتكاثفها وتخلخلها، إلى غير ذلك من محاولات مختلفة، تمثلت في موقف كل من "أنبادوقليس" و "ديمقريطس" فيلسوف الذرة، و "انكساغوارس".

وينبغي أن نلاحظ أن كل تلك المدارس اتجهت إلى العالم الخارجي ولم تتجه إلى العالم الداخلي، إلى الإنسان، فلما لم تتجه إلى الداخل بدأ الشك يتناول هذا الداخل، هذا العقل، فظهر السوفسطائيون، ونتيجة لهذا اتجهت الفلسفة إلى داخل الإنسان، إلى عقله، إلى باطنه، فنشأت الفلسفة الأخلاقية العملية بعد ظهور الفلسفة الطبيعية النظرية.

الفصل الأول

المدرسة الإيونية أو الطبيعيون الأوائل

تمهيد:

كانت المدرسة الأولى التي ظهر فيها التفكير الفلسفي المنظم هي مدرسة الطبيعيين الأوائل، وهم أربعة فلاسفة نبغوا في إيونية، وكانت مستعمرة زاهرة على شاطئ آسيا الصغرى أنشأها فريق من الإيونيين، وهم أنجب القبائل اليونانية في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وبلغوا فيها درجة عالية من الثراء والثقافة. فيها نظمت "الإلياذة والإوذيسية"، وفيها بدأت الفلسفة على أيدي هؤلاء الأربعة، الذين نشأ ثلاثة منهم في مدينة "ملطية" فعرفوا باسم "المدرسة الملطية" وهم "طاليس" و"أنكسيمندريس" و"أنكسيمانس"، ونشأ الرابع في مدينة "أفسس" وهو "هرقليطس"، ويدعون جميعا بالإيوتيين[1].

وجه الفلاسفة الإيونيون في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، جانبا كبيرا من العناية إلى مشكلات الكونيات، حتى وصفهم أرسطو في جملتهم - وهو يعد أهم مصدر موثوق به في رواية تاريخ العصور المبكرة من الفكر اليوناني -، وصفهم بالطبيعيين، وكانت أهم خاصة تميزت بها كونيات الإيونيين - كما اعتقد أرسطو هي تحوير أنصارها على الفور سؤال ما هي الطبيعة إلى الصيغة الآتية: "ما الذي صنعت منه الأشياء؟ أو ما هو الأصل أو الجوهر الذي لا يتغير ويكمن وراء العالم الطبيعي الذي نعرفه؟"[2].

ولا بد أن يكون القادرون على توجيه مثل هذا السؤال قد استطاعوا بالفعل حسم عدد كبير من النقاط الأولية. وإذا استطاعت مدرسة بأكملها من المفكرين قد امتدت فلسفتها واستمرت زهاء جانب كبير من القرن الاتفاق على تحديد نفس السؤال، فإن معنى هذا هو شدة رسوخ النقاط الأولية الذي اعتمد عليها.

امتازت هذه المدرسة بنظرتها العلمية للظواهر، وخصوصا ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك، فقد كان اليونانيون دائمي الملاحظة للجو والنجوم لأنهم ملاحظون مهرة. وقد أدى بهم التعمق في دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسر نشأتها والتغيرات التي تطرأ عليها[3].

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص2، وقارن: تهافت الفلسفة، أ/ السيد محمود المنوفي، ص45 ط: بيروت 1967م.

(2) فكرة الطبيعة، كولنجوور، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ص33-34 مشروع الألف كتاب ط/ الهيئة العامة للكتب العلمية 1968م.

(3) تاريخ الفكر الفلسفي، د. إيوريان، 1/ 57.

وقد جمع هؤلاء الفلاسفة اتجاه واحد في الفلسفة هو الاتجاه المادي بمعنى أنهم تصوروا جميعا أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لا بد أن تكون مادة وكانت هذه المادة الأولية الطبيعية تفيد عندهم أصل الوجود ومبدأ نشأته وحركته[1] فهؤلاء الفلاسفة تناولوا المادة على اعتبار أنها تتضمن في ذاتها الحياة.

(1) الفلسفة عند اليونان، د. أميرة حلمي مطر، ص47، ط: دار النهضة العربية 1968م.

المبحث الأول

طاليس وفلسفته 624- 546ق.م

ولد "طاليس" في مدينة ملطية، على ساحل آسيا الصغرى 624 قبل الميلاد وكان الحكم في هذه المدينة محصورا في أسرته، مما كان له كبير الأثر في مساعدته على كثرة التنقل والقيام برحلات إلى كثير من البلاد منها مصر.

كان "طاليس" شخصية عالمية في الفلسفة والحكمة على السواء، وبالرغم من أنه يعتبر أحد حكماء اليونان السبعة(*) إلا أنه كان يتميز بعقلية عملية بالإضافة إلى عقليته النظرية[1] فهو كما يقول الدكتور أبو ريان: "شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف"[2].

يتفق "أرسطو طاليس" وتلميذه "ثيوفراسطس" على أن "طاليس" هو أول الفلاسفة[3] وإن كان قد سبقته الأورفية المنسوبة إلى "أورفيس"، ولكنها كانت أقرب إلى الناحية الدينية منها إلى الفلسفة، ويؤكد ذلك أنها مستقاة من فلسفة الديانة المصرية القديمة، بل يرى "برنت" أنه أول رجل أو مفكر نستطيع أن نطلق عليه كلمة عالم طبيعي[4] وقد اشتهر في عصره بالحكمة وسمي بالحكيم.

ومما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربي في خدمة "قارون" آخر ملوك "ليديا" في آسيا الصغرى، كما يذكر عنه أنه أنبأ بكسوف الشمس الكلي الذي وقع في 28 مايو عام 585 ق.م. ويرهن على أن الزوايا المرسومة في نصف الدائرة قائمة، ووضع تقويما للملاحين من أهل وطنه، ضمنه إرشادات فلكية وجوية، منها أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال، وجاء مصر فأخذ علم المساحة وشغل بمسألة فيضان النيل، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الأهرام، وكانوا قد تعبوا في البحث عنها، فنبههم إلى أن ظل

(*) يذكر الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: أن الحكماء السبعة هم أساطين الحكمة من ملطية وساميا وأثينة، وهم طاليس، وانكساغوراس، وانكسيمانس، وأنبادقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل: فلوطرقيس، ويقراط، وديمقريطس، راجع الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني 2/ 61 ط: الحلبي 1976م. وتذكر الدكتورة أميرة حلمي مطر في كتابها فلسفة اليونان ص47، 48: أن طاليس اشتهر في عصره بالحكمة وسمي بالحكيم، لذلك كثيرا ما يرتبط اسمه باسم الحكماء السبعة السابقين عليه وهم على حد ما يذكر "ديوجين لايرس" بالإضافة إلى طاليس، صولون، وبرياندروس، وكليوبوليس، وخيلون، وبياس، وبيتاكوس. قارن: تهافت الفلسفة، ص46.

(1) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، هنري توماس، ص69، وقارن: فكرة الطبيعة، ص35.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 57.

(3) فلسفة اليونان، ص47.

(4) ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي، د. علي سامي النشار وآخرين ص271، ط: الهيئة المصرية العامة 1972م.

الشيء يساوي ارتفاعه في وقت من النهار، فطول ظل الأهرام في ذلك الوقت هو مقدار ارتفاعها وأن النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشيء في أي وقت[1].

وعلى أية حال كان "طاليس" أول رائد للعلم العقلي، وقد قام بأبحاث مهدت لفيثاغورث فيما بعد.

فلسفته:

أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعا نظريا بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، فبدأت باسمة. فهو أول من تفلسف في الملطية، وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود من أين جاء – وإذا جاء لم جاء – وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه[2].

ويتلخص مذهب "طاليس" الفلسفي في أن الماء هو أصل الكون، فهو المادة الأولى، والجوهر الأساسي الذي تتكون منه الأشياء وإليه تعود[3]. ويحاول "طاليس" أن يستدل على مذهبه هذا بعدة أمور منها:

1- أننا نجد أن النبات والحيوان مثلا يتغذى بالرطوبة ولا يستطيع الحياة بدونها والرطوبة أنما تنشأ عن الماء، وكما أن قوام الشيء إنما يتكون عما يكون منه ذلك الشيء كان من الطبيعي أن يتكون الإنسان والنبات من الماء.

2- أن النبات والحيوان يولدان من الجراثيم الحية، وهذه الأشياء رطبة والرطوبة من الماء.

3- أن التراب يتكون من الماء ويتحول إليه هذا الأخير شيئا فشيئا كما هو المشاهد في دلتا النيل في مصر وفي كثير من الأنهار، ومنها نهر بدنية حيث يتراكم الطمى ويمتد في الماء شيئا فشيئا[4].

ولقد حاول "أرسطو" أن يفسر الأسباب التي دعت "طاليس" إلى أن يجعل من الماء أصلا لكل الكائنات فقال: :لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة، فالماء إذن أصل الأشياء[5]. وهو علة كل مبدع وعلة كل مركب من العنصر الجسماني، فمن جمود الماء تكونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء[6].

ومما هو جدير بالذكر أن طاليس لا يعتبر فيلسوفا لمجرد قوله أن الماء مصدر الحياة والوجود، ومبدأ التغير والثبات والكون والفساد، فقد كان القول والاهتمام بالماء مألوفا عند القدماء.

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية د. يوسف كرم ص12.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، 1/ 114، ط8: دار المعارف 1977م.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية ص12، وقارن: قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين وذكي نجيب، ص21، ط4: القاهرة لجنة التأليف والترجمة 1958م وقارن: تهافت الفلسفة، أ/ المنوفي، ص47.

(4) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص55، وقارن ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص272.

(5) الفلسفة عند اليونان، ص48، وقارن: ربيع الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي، ص95.

(6) الملل والنحل، ص47.

فقد ورد في أسطورة بابلية: "في البدء كان المحيط وكان البحر"، وجاء في قصة مصرية في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء". وجاء في التوراة: "في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه"[1].

إذن كان "طاليس" فيلسوفا لأنه استطاع بالعقل والتأمل النظري أن يفسر لنا لماذا يكون الماء مصدرا للأشياء جميعا، فقد دعم رأيه بالدليل، فما منه يتغذى الشيء فهو يتكون منه بالضرورة، ولقد فهم "طاليس" هذا الأصل الأول على أنه شيء مادي واقعي ملموس، ولكنها مادة حية.

ولم يكن قبل "طاليس" في بلاد اليونان من حاول أن يوجه السؤال التالي: من أي مادة وجدت الأشياء؟ وكذلك كيف جاءت الأشياء إلى الوجود، وكيف تغيرت وكيف فسدت وعدمت؟ وكذلك ما هو العنصر الدائم أو العناصر الدائمة وراء كل هذه المظاهر؟.

وهذه الأسئلة في حد ذاتها توجه النظر إلى البحث عن وجود القوانين الطبيعية أو ما هو الهدف أو الغرض من وجود الإنسان على سطح الأرض، والعبرة من الفلسفة هو القدرة على الإجابة عن كل هذه الأسئلة المطروحة أمام الإنسان واكتشاف ذلك كله بالتفكير المنطقي إلى جانب الملاحظة[2].

هذه هي فكرة "طاليس" في الكون وذلك تفسيره، قد ينكر عليه بعض الباحثين ما عرف له من مركز في تاريخ الفكر كصاحب أول محاولة فكرية لتفسير الكون، بل ينكر عليه عدة في زمرة الفلاسفة، لما اشتملت عليه فكرته من نزوع مادي وثني، وملامح لخرافات بابلية أو مصرية قديمة. غير أنه مما لا شك فيه لدى الباحث الموضوعي، أن طاليس قد نقل التفكير الإغريقي من الأساطير والخرافات المحضة كما ظهر في فعل "هوميروس" إلى نوع من التفلسف أو التأمل في الكون معتد به كمبدأ للطريقة لا كمثال يحتذى به في التفكير الفلسفي.

وفي ذلك يقول مؤلفي قصة الفلسفة اليونانية: إذا كانت هذه الفكرة الساذجة هي كل إنتاجية الفلسفي، فكيف جاز لنا أن نحشره في زمرة الفلاسفة، بل يجمع على أنه أبو الفلسفة ومنشئها؟ ولكنك إن كنت تستطيع أن تنكر على الفلسفة المائية خطرها وقدرها، فلن تنكر على طاليس أنه أول إنسان حاول أن يفسر الكون لا بالأساطير ولا بقوى الآلهة المتعددة التي اتخذها أسلافه، بل على أساس علمي وسواء فشلت محاولته أو لم تفشل، فهي المحاولة الفلسفية الأولى على كل حال. ولم نطالب طاليس أن يأتينا بتعليل صحيح للكون، ألا يكفيه أنه وضع الأساس فجاء من بعده يقيمون البناء عليه؟ ثم ألا يكفيه أنه طبع الفلسفة طابعاً خاصاً ظل يلازمها إلى عهد سقراط.

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص12.

(2) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، د. محمد جلال شرف، ص57 بيروت 1980م.

نعم هو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لا بد أن تكون قد صدرت عن أصل واحد، ثم أخذ يبحث عن ذلك الأصل، فشق بذلك الطريق، وأخذت الفلسفة تدور حول هذه المشكلة[1] "فطاليس إذن هو الذي صبغ الفلسفة فيما قبل "سقراط" بتلك الصيغة المادية التي عرفت بها.

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص22، 23.

المبحث الثاني

انكسمندر: 610- 547ق.م

ولد انكسمندر حوالي 610 وتوفي 547 ق.م تقريبا، تتلمذ على يد طاليس وكان صديقا له، وأنه ألف كتابا في الفلسفة بعنوان في الطبيعة وبهذا الكتاب يكون أقدم يوناني كتب النثر، وأول مؤلفي الكتب الفلسفية. وهذا الكتاب برغم أنه فقد الآن، إلا أنه كان في متناول الفلاسفة، الذين جاءوا بعده لفترة من الزمن، وكثيرا ما كان يستشهد به، وكثرا ما كانت تقتبس نصوصه بصيغتها الأصلية[1].

ولقد ساهم انكسمندر كما ساهم طاليس في علوم عصره، وتميز بمخترعات علمية من أهمها ساعة الظل والخريطة. ويشهد أكثر المؤرخين المحدثين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية، لما في تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا يظهر بوضوح عند أقرانه الملطيين[2].

فلسفته:

اتجه أنكسمندر إلى نفس الفكرة التي حاول طاليس حلها، إلا أنه قال أن المادة التي خلقت منها كل الأشياء ليست هي الماء، لأن المبدأ لا يمكن أن يكون محددا أو معينا، ولكنها مادة دقيقة أطلق عليها اسم "اللامتناهي" فهي مادة لا معنية كيفا ولا محدودة كما. ولقد روى "ثيوفراسطس" ما ذكره "أنكسمندر" عن المادة الأولى فقال: "قال انكسمندر الملطي مواطن طاليس وصاحبه أن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهائي، وهو أول من أطلق هذا الاسم على العلة المادية وقال أنها ليست ماء ولا أي عنصر من العناصر الأخرى، بل جوهرا مختلفا عنها جميعا لا نهائيا نشأت عنه السموات والأكوان.

ووصفه بأنه أبدي سرمدي يحوي كل الأكوان، ومنه تنشأ الأشياء وإليه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون، لأنها تعوض وتصلح ما يصدر عن بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعا لما يقضى به الزمان. كذلك لم يرجع انكسمندر مصدر الأشياء إلى أي تحولات في مادة معينة بل قال أن الأضداد في هذا الجوهر الذي هو جسم لا نهائي قد انفصلت عن بعضها[3].

فهذا اللامتناهي مزيج من الأضداد جميعا، أي مزيج من الحار والبارد، واليابس والرطب، وكانت هذه الأضداد مختلطة متعادلة، ثم انفصلت بفعل الحركة، ومن هذا اللامتناهي دائم الحياة ودائم الحركة خرجت السموات إلى أعلى، والمحيطات إلى أسفل، ومن المحيطات – إذا تبخرت تحت الشمس – خرج أول المخلوقات

---

(1) فلاسفة الإغريق، تأليف ديكس وورنر، ترجمة عبد الحميد سليم، ص14 ط: الهيئة المصرية 1985م قارن: الفلسفة اليونانية مقدمة، تأليف تايلور، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم، ص ط: النهضة المصرية 1958م.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص49.

(3) فلسفة اليونان، ص50، وقارن: فكرة الطبيعة لكولنجوود، ص38.

الحية المائية، ومنه تطور النسل إلى الطيور والحيوانات، حتى بلغ آخر خليقة أرضية ألا وهي الإنسان[1] وهو يرى أن الإنسان تطور عن نوع من الأسماك، أو احتضنته الأسماك حتى أمكنه الحياة على سطح الأرض الجافة[2].

فنظام تكوين العوالم والأكوان عند 'انكسمندر' يتسلسل عالما بعد آخر. وبذلك يكون 'انكسمندر' قد قدم لنا رأيا في نشأة الحياة وتطورها فوق الأرض، لعله قريب جدا مما وصل إليه العلم الحديث في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، فهو يعتبر أول فلاسفة التطور في تاريخ الفلسفة حيث سبق 'داروين' في نظرية النشوء والارتقاء بمئات القرون من الزمان، حيث أن التشابه بين هذه النظرية البدائية في كيفية ظهور الأحياء والنظرية الحديثة التي قال بها 'داروين' تشابه واضح جلي.

وهكذا تنشأ الأشياء من 'اللامتناهي'، ثم تنحل وتعود إليه في أزمنة وآجال قد تطول وقد تقصر، وهكذا دواليك، فالحركة دائمة، والموجودات متغيرة والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا فانية.

'فنظرية انكسمندر' القائلة باللامتناهي تنعكس على تصوره للوجود حيث يمده إلى غير حد في المكان وفي الزمان، فيرى أن العوالم لا تعد ولا تحصى، وأن الحركة الوجودية مستمرة في 'دور أزلي' يتكرر إلى ما لا نهاية[3].

ويمكن أن يوجه إلى هذا الفيلسوف من النقد أنه فسر تكوين الأشياء تفسيرا آليا، أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلة متمايزة ودون غائية،... كذلك يوجه إليه من النقد ما وجهه هو إلى 'طاليس' من أن مادة العالم الأولى أو المبدأ الأول شيئا معينا، بأن يقال له: أنه وضع مبادئ عديدة معينة هي هذه الأضداد الموجودة في اللامتناهي دون أن يبين أصلها[4].

---

(1) محاضرات في الفلسفة القديمة، د. محمد جلال، ص57، أعلام الفلاسفة، ص70.

(2) قصة الفلسفة اليونانية ص25، محاضرات في الفكر الإغريقي د. إبراهيم محمد إبراهيم ص25 ط: القاهرة 1989م.

(3) في الفلسفة مدخل وتاريخ ص 125، وقارن الفلسفة اليونانية د. عزت قرني، ص53، ط: القاهرة.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص15-16.

المبحث الثالث

انكسمينس 588- 424 ق.م

نشأ "انكسمينس" في ملطية، كان تلميذا وصديقا لانكسمندر، استفاد منه في العلوم الرياضية والفلكية، ولكنه خالفه في نظريته الفلسفية "وهو أول من رأى أن حرارة الشمس ناشئة عن سرعة الحركة، مما يدل على أنه كان ملما بعلم الميكانيكية، ومن رأيه أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة"[1]. ولد على أرجح الآراء عام 588 وتوفي عام 524 ق.م.

وقد كان لانكسمينس أثر هام في "فيثاغور" فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين قد اهتدوا إلى أن الأرض كروية الشكل، فقد اعتنق الذريون مذهب انكسمينس في أن الأرض شكل القرص[2].

فلسفته:

إذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلا للكون لم يصادف من العقل اطمئنانا، لأنه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره، وإذا كانت مادة "انكسمندر" التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد، فقد نهض "انكسمينس" واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص الماء، وفيها الصفات التي تعوز مادة "انكسمندر"، ألا وهي الهواء.

فالهواء هو الأصل في تكوين العالم في رأي "انكسمينس" فقد ذكر عنه أنه قال: إن الجوهر الأول واحد لا نهائي، أنه الهواء، ومنه نشأت الأشياء الموجودة، والتي كانت وسوف تكون، ومنه أيضا نشأت الآلهة وكل ما هو إلهي وتفرعت عنه باقي الأشياء[3].

وواضح من هذا النص أن "انكسمينس" قد اختار أحد العناصر ليكون مصدرا للعالم كما صنع سلفه "طاليس" إلا أنه اختار الهواء وجعله المبدأ الأول، وإن الكائنات تحدث عنه بالتكاثف والتخلخل، إذ يقول: أن الهواء هو الجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات، يتكاثف حينا فيكون شيئا ويتخلخل حينا فيكون شيئا آخر، والهواء إذا أمعن في تخلخله انقلب نارا، فإذا ارتفعت كونت الشموس والأقمار، وإذا هو أمعن في التكاثف انقلب سحابا، ثم أنزل السحاب ماء، ثم تجمد الماء فإذا هو تربة وصخور، هذا وليس الأرض إلا قرصا مسطوحا يسبح في هواء[4].

---

(1) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة أحمد أمين وذكي نجيب، 1/ 59، ط: بيروت.

(2) مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، د. محمد رشاد، ص56، ط1: القاهرة، 1982م.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص53، وقارن: فكرة الطبيعة ص42.

(4) قصة الفلسفة اليونانية، ص26، وقارن: نشأة الفكر الفلسفي، 1/ 122-123.

ولا ريب أن فكرة التخلخل والتكاثف خطوة علمية هامة أوضح من الحركة التي جعلها 'أنكسمندر' سببا في الانفصال والانضمام الناشئين من مادة اللامحدود وبذلك يكون 'أنكسمينس' قد استبدل اللامتناهي عند أستاذه 'أنكسمندر' الذي هو مزيج من الأضداد جميعا بالهواء، واستبدل الحركة وما تحدثه من اجتماع وافتراق بخاصيتين لازمتين للهواء هما: التخليل والتكاثف، ولكنه يبدو أنه يجعل علة التخليل والتكاثف الحركة وليست للحركة علة أخرى غير ذاتها، فالهواء بطبيعته في حركة دائمة.

إن إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هي خطوة ذات قيمة في تفسير نشأة الكائنات، حيث تجعل المذهب الكوني للمدرسة الإيونةي متماسكاً مع نفسه للمرة الأولى. ويلاحظ هذا حين رد 'أنكسمينس' كل شيء إلى مادة، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة الكم، وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى وكل تغيير فيها إنما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أم صغيرا في مكان معين[1].

نستخلص مما سبق أن الهواء هو المادة الأولى التي نشأ منها العالم عند (انكسمينس 'لا اللامتناهي كما ذكر انكسمندر، فكأنه إذن يوافق طاليس في أن المادة الأولى تكون معينة، وخالف بذلك رأى أستاذه، ويختلف مع طاليس في اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول.

ويختلف المؤرخون في تفسير ما يقصده بالمبدأ الأول 'الهواء' فذهب بعضهم إلى أنه يقصد 'الله' حيث يلصق صفة الألوهية بالهواء، كما فعل الشهرستاني[2] – مثلا – وأيده في ذلك 'شيشرون' حيث قال: إن 'أنكسمينس' يعتبر الهواء إليها وأن هذا الإله يأتي إلى الوجود'[3] وقال آخرون: أنه لا يقصد بالهواء إلا ظاهرة طبيعية بحتة[4]. وهذا هو الأقرب، فقد جرى 'أنكسمينس' فيما يبدوا على تقاليد المدرسة الملطية التي اعتبرت المادة قديمة حية متحركة بذاتها تتحول في صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية.

وقصارى القول أن 'أنكسمينس' قد مثل نهاية التطور لمذهب فكري بدأ بطاليس وانتهى به، فاعتبر مذهبه المدرسة الملطية ككل، وكان عمل المدرسة مجهودا جبارا لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، وكان 'أنكسمينس' آخر ممثل لها وكانت معاونته في إتمام المذهب داعية لأن ينسب إليه كله.

وفي الحق أن نظريته عن التخلل والتكاثف أكملت كثيرا من جوانب تفكير المدرسة وفضل المدرسة الملطية على الإنسانية لا يجحد، فمن أساطير هام فيها الفكر الإنساني انتقل العالم إلى البحث العلمي، وكانت

---

(1) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص281.

(2) الملل والنحل، 2/ 67.

(3) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص283.

(4) الفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، 1/ 48-51، ط2: الأنجلو المصرية.

الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبي – فيما بعد – أداتهم الأولى، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعي.

وبعد أن فرغنا من دراسة فكر فلاسفة المدرسة الملطية وبدا لنا أن كثيرا من نظرياتهم الفلسفية هي نظريات ساذجة، إلا أنها في نفس الوقت تشير إلى حدوث تغير جوهري من تطور أسطوري للكون إلى تفسير له طبيعي، فقد تضافرت جهودهم في تحديد المادة القديمة الحية المتحركة التي ترد إليها الأشياء جميعا، مهما تنوعت أسماء أو أشكال هذه المادة، فقد توجهوا جميعا إلى العالم المحسوس بالملاحظة مرة وبالاستدلال العقلي مرة أخرى، وذلك بغية تفسيره.

يقول أحد الباحثين: "فالمدرسة الملطية إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال، قد وضعت العلم الطبيعي وهي إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخيلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعة قد وضعت الأحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة، والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد، وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم وليس غير"[1].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص17.

المبحث الرابع

هرقليطس: 540- 475ق.م

ينسب (هرقليطس) إلى مدرسة أيونيا الطبيعية، التي فسرت نشأت الموجودات بإرجاعها إلى عنصر طبيعي. ولد في "أفسوس" حوالي 540 ق- م. التي أصبحت بعد تحطيم مدينة ملطية على يد الفرس عام 494 ق.م أقوى مدن آسيا الصغرى – من أسرة عريقة في الحسب والنسب، وكان اتجاه هيرقليطس بإزاء الحياة الاجتماعية متوافقا مع تقاليد عائلته، فقد كان من حيث كونه ارستقراطيا بمولده معارضا لنظام الطغيان الذي كان يسيطر منذ وقت طويل على مدينته، ومعارضا في نفس الوقت للنظام الديمقراطي الذي أحس هيراقليطس بإزائه بامتعاض شديد حتى أنه آثر أن ينسحب من الحياة العامة ليعيش عيشة تفرد وعزلة في معبد الآلهة "أرتميس".

وقد كان هيرقليطس ذا عقل حاد عميق ومحتقرا شديد الاحتقار لسلوك البشر وآرائهم، ولهذا فإنه لم يجد ما يرضيه في معظم الحكماء الذين كانوا موضع الإعجاب في زمانه، وآثر أن يسلك مسلكا مستقلا في البحث[1].

تميزت فلسفة هيراقليطس بالثورة العقلية والعلمية على آراء السابقين العامة منهم والعلماء، فكان يحتقر العامة ومعتقداتهم الدينية وعباداتهم السخيفة، ويحمِّل كل من "هوميروس" و "هزيود" مسئولية تضليل الناس بالأساطير والخرافات. كما أنه كان يحتقر العلم الجزئي الذي لا يثقف العقل، فالعلم الحقيقي عنده هو التفكير العميق في المعاني الكلية، ولهذا نجد هيرقليطس يترك الجاه والمال الذي ورثه عن أسرته العريقة الحسب في بلدة أفسوس، وتوفر للبحث والتأمل والتفكير[2].

أما أسلوبه فقد كان غامضا مفحما بالرموز والعبارات المبهمة، ولهذا فقد لقب بالغامض، وقد قال هو نفسه عن أسلوبه "أنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكنه يشير إليه"[3]. وكان الباعث له على ذلك الغموض في التأليف أنه رأى الفلسفة علم الخواص فيجب أن يباعد بينها وبين عامة الناس.

"ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى القول: بأنه إنما تعمد ذلك الغموض تعمدا لتنغلق فلسفته على عامة الناس الذين لم يقصد إليهم فيما كتب، إنما سطر ما سطر ليخاطب العقول المستنيرة الممتازة وحدها،

---

(1) الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، د. عزت قرني، ص81-82 ط: سعيد رأفت بالقاهرة.

(2) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص67-68.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص27، وقارن: تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 80.

وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه في كثير أو قليل كيف تقع رسالته من أفهامهم، وما عليه ألا يفهموا، وهو من اتخذ لنفسه السماء موضعا؟ إنما الخير لهم إن ساغتها نفوسهم، والخسارة عليهم إن استعصى عليهم إدراكها[(1)].

فلسفته:

ذهب هيرقليطس إلى أن العالم، وهو واحد للجميع، لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأزل، وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد نارا حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب[(2)] فمبدأ الأشياء كلها ليس مخلوقاً لإله ولا بشر، وإنما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغير وهي النار.

فهيرقليطس يرى أن أصل العالم 'النار' فهي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، وليست النار التي تدركها بالحواس، بل هي نار إلهية لطيفة للغاية، أثيرية، ويرى أنها نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية، هي حياة العالم وقانونه، إذا وهنت صارت نارا محسوسة، وإذا تكاثف بعض النار صار بحرا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضا، فإذا ما ارتفعت عن الأرض والبحر والأبخرة وتراكمت سحبا التهبت وانقدح منها البروق وعادت نارا، أما إذا انطفأت السحب فإنها تكون العاصفة، وتعود النار إلى البحر وهكذا دواليك.

ومن تقابل هذين التيارين من أعلى إلى أسفل وبالعكس يتولد النبات والحيوان، وتخلص النار شيئا فشيئا مما تحولت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام يتكرر إلى ما لا نهاية بموجب قانون ضروري[(3)].

فالعالم عند هيرقليطس يتكون من النار، ثم يعود فيخلص مرة أخرى إلى نار في دورات مستمرة تبعا لقانون ثابت لا يتغير، ولأن اضطرام النار قد سيطر عليه، فالأشياء عنده في تغير متصل، أو أن التغير قانون الوجود، وأن الاستقرار موت وعدم، وفي هذا يقول: إن الوجود كله في تغير مستمر لا ينقطع، وعلى ذلك فليست هناك خواص ثابتة للأشياء، فأنت موجود وليست موجود لأنك تفنى شيئا فشيئا، وأنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياها جديدة تجري من حولك أبداً[(4)].

فهيرقليطس يرى أن الأشياء في تغير مستمر، وأن القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر، فكل شيء في سيلان مستمر، لأن النهر يكون قد تغير بين المرتين.

فإذا كان كل موجود يتغير باستمرار امتنع وصفه بخصائص ثابته، وامتنع العلم لأنه يتألف من قضايا ضرورية، ويرى بعض الباحثين أن هيرقليطس لم يقصد إلى هذه النتيجة، ولكن جماعة من السوفسطائيين

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية ص57-58، وقارن: الفلسفة عند اليونان ص56.

(2) الفلسفة عند اليونان ص61، وقارن: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو د. عزت قرني، ص84.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص3-4، قارن الفلسفة الإغريقية، 1/ 70-72، وقارن: الفلسفة اليونانية، البيرريفو، ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، ص59-61، وقارن: أعلام الفلسفة، ص71-72.

(4) تاريخ الفلاسفة، ص71-72.

استخرجوها من نظريته هذه غير ملتفتين إلى أن الموجود قد يتغير بالعرض ويبقى هو من حيث الجوهر والماهية. ولما كان هيرقليطس لم يفطن لهذه التفرقة فقد اعتبر الجد الأعلى للشك في الفلسفة اليونانية[1].

وهذه النار العالمية التي قال بها هيرقليطس أنها المبدأ الأول للأشياء هي 'الإله': الله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلام، شبع وجوع، وفرة وقلة، والنار هي ماهية الأشياء جميعا، فالإله يتخذ صورا مختلفة كالنار[2].

أما النفس الإنسانية عنده فهي بخار حار، هي قبس من النار الإلهية لكي تدبر الجسم، كما تدبر النار العالم، فيجب عليها أن تعلم قانونها الذي هو القانون الكلي، وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه، بل تضع ذاتها في التيار العام، وتقمع الشهوة، والدين الحق هو مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي، والفناء في النار العالمية[3].

والسبب الذي دعاه إلى القول بأن النار هي العنصر المكون للوجود، أنها أقل العناصر ثباتا، وهو لا يقصد بالنار هنا اللهب فحسب، بل أيضا الدفء والحرارة على وجه العموم، ولذلك سماها 'البخار المتصاعد'.

وتتكون الأشياء من النار ثم تعود إليها، وهكذا، ولما كان لا يوجد أي شيء ثابت على الإطلاق، فلا توجد إذن أي صورة باقية، إذ كل شيء في تحول مستمر من حالة إلى ضدها فالشيء الواحد يتضمن في ذاته الأضداد جميعا، والصراع قانون العالم، والتنازع أبو الأشياء، وكل ما يتفرق ويتحكم يعود ليلتئم من جديد، ويتحكم القانون الإلهي والقدر والحكمة والبقاء الكلي في كل شيء، ولو أنّ هناك تغيرا دائماً إلا أن هذا التغير يتم حسب قوانين ثابتة، إذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية.

وتمر العناصر الأولية في تحولاتها بثلاث مراحل أساسية: فمن النار يتكون الماء، ومن الماء يتكون التراب، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء نارا، وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب في التغير. ولكن الموجودات تبدو لنا في الظاهر كما لو كانت ثابتة، ويضرب لنا هيرقليطس مثلا بالشمس بأنها تتجدد كل يوم، فما تفقده بالنهار تتلقاه في الليل نتيجة الأبخرة المتصاعدة من البحار، إلا أنه إذا ما انتهت الأشياء جميعا إلى النار الأصلية بحيث لا يبقى في العالم سوى النار[4].

فهيرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية، ويمتاز بشعوره القوي بالتغير، وأن الفكرتين لتستتبعان الشك حتما، فوحدة الوجود تعني أن شيئا واحدا بعينه هو الموجود، وأن ما عداه مظاهر وظواهر،

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص4.

(2) الفلسفة اليونانية، مقدمة، تايلور، ترجمة عبد المجيد عبد الرحمن، ص32، ط1: النهضة المصرية 1958م.

(3) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص69.

(4) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 85-86، وقارن الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص86.

والتغير يعني أن كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آن واحد، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية[1].

وعلى الرغم مما يترتب على قول هيرقليطس بالتغير المستمر من نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة، إلا أنه يقول مع هذا بأن هناك قانونا عاما باقيا، وأن القوانين البشرية جميعها يغذيها قانون إلهي واحد.

وإذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهي للعالم حصل له شعور بالرضا وهو ما يسميه هيرقليطس 'بالخير الأعظم' وكان هذا الفيلسوف يعتقد بأن سعادة المرء ترجع إلى نفسه وإلى آرائه قبل أي شيء آخر.

ومن آرائه أن مصلحة المجموع تقوم على اتباع القانون، رغم أنه كان يعارض الديمقراطية، ويرى تغليب الإرادة الفردية على رأي المجموع، وكان يرى أيضا أن المعرفة الإنسانية قاصرة ومحدودة وأنها نسبية، ولم يستثن القيم الأخلاقية من هذا الحكم.

ومهما يكن من أمر فإن فلسفة هيرقليطس تقوم على خمسة مبادئ هي:

1- الوحدة المطلقة للوجود.

2- التغير الأزلي المستمر.

3- القانون العام الذي ينظم العالم وظواهره المتغيرة.

4- الصراع الدائم بين جميع الموجودات.

5- الأدوار اللامتناهية التي تتعاقب على الوجود[2].

تعقيب:

هذه هي آراء المدرسة الإيونية، في تعليل نشأة الوجود، وهي كما نرى آراء واهية ضعيفة، لا تصمد أمام النقد العلمي والنظر الصحيح، بل إن العلم الطبيعي اليوم لا يسلم بنظرياتهم وآرائهم، وإنما يعني تاريخ الفلسفة بدارسة مذاهبهم لكونهم هم الذين وجهوا المفكرين إلى البحث الفلسفي النظري حرا بعيداً عن القوى الإلهية والأساطير الشعبية، وينظرون إلى الموجودات نظرة واقعية، ويحاولون الاستقراء والبرهنة وتفسير الموجودات بفاعلية بعضها في بعض.

أضف إلى ذلك قولهم بوحدة الوجود، أي بمادة ثابتة غير حادثة ولا مندثرة، منها نشأ العالم وإليها يعود، وأضافوا لهذه المادة صفة الحياة، فهم يتصورون هذه المادة حاصلة على قوة حيوية باطنة، وإن لم تظهر

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص19.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 87.

دائما تدفعها إلى التطور على نحو آلي، أي بمجرد اجتماع أجزائها وافتراقها أو تخلخلها وتكاثفها، دون علة فاعلة متمايزة.

ثم إن هذا التفكير كان مقدمة لرأي بعض الفلاسفة الذين بنوا عليه واستفادوا منه مثل أنبادوقليس الذي اعتقد أن هذا العالم يرجع إلى عناصر أربعة هي: النار، والماء، والتراب، والهواء، فهم بفكرهم هذا مهدوا لنظرية العناصر الأربعة التي تعتبر القوى الكبرى في الطبيعة أو المظاهر الكبرى للمادة المتحركة المتحولة باستمرار.

الفصل الثاني

"المدرسة الفيثاغورية"

تمهيد:

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوى وضع المشكلة، مشكلة تفسير الوجود، وذلك برده إلى أصل واحد، عبر عنه بوحدة المادة، أو الأحادية المادية، وبهذا نشأ العلم الطبيعي. ولكن لم يقف العقل اليوناني عند هذا التفسير الطبيعي مشلول التفكير، بل حاول الانتقال إلى تفسير جديد وتصور جديد للوجود على يد "فيثاغورس" ومدرسته الرياضية.

المبحث الأول

نشأة فيثاغورس (572 - 497) ق.م

نشأ فيثاغورس – 572-497 ق.م – في ساموس، طوف في أنحاء الشرق ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة ونزل في أقروطونا حيث كانت مدرسة طبية شهيرة وما لبث أن عرف بالعلم والفضل، فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية وروما، فأنشأ جمعية دينية علمية، وكانت جمعية مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملبس والمأكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية(1).

والفيثاغورية أول مدرسة فتحت أبوابها لتعليم المرأة، وبذلك قررت الفيثاغورية، مبدأ مساواة المرأة بالرجل قبل أن يقرره أفلاطون في جمهوريته بقرنين من الزمان، ومن الغريب أن أفلاطون على الرغم من المناداة بالمساواة بين الرجل والمرأة لم يؤثر عنه أنه فتح أبواب الأكاديمية لأي امرأة.

وقد اشتهرت المرأة الفيثاغورية بالعفة والفضيلة، وأنها أفضل نساء الإغريق، والعلة في ذلك أنها تعلم الأدب وبعض مبادئ الفلسفة، كما كانت تعلم تدبير المنزل والأمومة، إن اشتراك المرأة مع الرجل على هذا النطاق الواسع جعل المدرسة الفيثاغورية شيئا أشبه بمجتمع مثالي أو مدينة فاضلة، وكانت المدن الفاضلة الشغل الشاغل لفلاسفة الإغريق، حتى ليمكن القول بأن هدف الفلسفة صياغة المجتمعات المثالية أو المدن الفاضلة، كما هي الحال في جمهورية أفلاطون.

ولكن معظم المدن الفاضلة كانت من قبيل الطوبيات تصورها أصحابها في الخيال، ولم تطبق عمليا بالفعل، فيما عدا بعض المدن الفاضلة القليلة، ومنها مدرسة فيثاغورس(2).

ولم تكن الجمعية في أول أمرها مدرسة فلسفية، بل كانت جمعية تدعو إلى الإصلاح الديني ومكارم الأخلاق، وطهارة النفس من الرجس والدنس، وكان أعضاؤها يرتدون لباسا أبيض شعارا لهم، قد آثروا في عيشهم الخشونة والتقشف، لأن الجسم لم يكن في رأيهم إلا سجنا حبس فيه الروح، فينبغي أن نحطم من قيوده وأغلاله ما وسعنا التحطيم، ولا بد لنا أن نسلك بنفوسنا كل سبيل لتخليصها من سجنها، على ألا يكون الانتحار سبيلا مشروعا لأن الإنسان ملك لله(3).

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص20، وقارن: المدارس الفلسفية، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص20.

(2) المدارس الفلسفية، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص21-22، ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة، المكتبة الثقافية 1965م.

(3) قصة الفلسفة اليونانية، ص30.

كانت الجمعية الفيثاغورية ذات نزعة صوفية غامضة، وهذا ما جعل الناس يحوكون حولها الأساطير، كما كانت لهم نزعة علمية وفنية تستحق التقدير، عرفوا الصناعات والفنون والرياضة البدنية، والموسيقى، والطب والعلوم الرياضية، حتى رووا أن "فيثاغورس" ابتكر سبع وأربعون نظرية من نظريات "أوقليدس"[1].

وقيل عن هذه الجمعية أنها كانت سرية، يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ويتعهدون بكتمان تعاليمها الدينية والعلمية. فلم يكن يسمح لأحد بأن ينسب لنفسه نظرية معينة، أو يذكر اسم فيثاغورس، فكانوا يشيرون إليه بقولهم المعلم أو هو قال.

وكانت هذه السرية أيضا سمة مترتبة على طابع فلسفتهم الديني الصوفي، ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص في مجرد بعض الأفكار المنطقية المحدودة، وإنما كانت تصدر عن تجربة باطنية أساسها شعورهم الجماعي بالقوة الإلهية السارية في الوجود والحياة الواحدة التي تصل جميع الكائنات ببعضها. ولهذا فقد عدت الفيثاغورية حركة إصلاح وتجديد في العقيدة الأورفية التي كانت بدورها حركة إصلاح وتجديد في عبادة "ديونيسوس" السرية[2].

تبين لنا إذن كيف كانوا يتمسكون بسرية تعاليمهم ومعتقداتهم، ولهذا لم ترد إلينا كتابات "فيثاغورية" قديمة تلقي الضوء على آرائهم، "وقد كان "فيثاغورس" يحرم كتابة أقواله، ويكتفي بما يلقيه على أتباعه من تعاليم شفوية يتناقلها المريديون ويحتجون بها، ويستندون إليها في مواجدهم الروحية، ولم يتيسر تدوين هذه الآراء إلا في وقت متأخر وفي عهد مدرسة الإسكندرية بالذات[3].

وثمت أمر لا يجب إغفاله هنا ونحن بصدد الحديث عن نشأة الفيثاغورية وهو أن الفيثاغورية قد جاءت في موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفي عند الإغريق، وذلك أن العقل اليوناني بعد أن اتجه إلى المحسوس الخارجي يلتمس الحقيقة في ثناياه، اكتشف أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين، وأن الرياضة هي التي تترجم عن هذا النظام، وكان على الفيثاغوريين أن يقوموا بهذا الدور، وأن يكشفوا ما تنطوي عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد والخطوط، إذ أن "الفيثاغورية" فلسفة رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية.

وهنا نجد أن الفلسفة الإغريقية قد تخطت دور الطفولة المبكرة، فنفذت إلى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقته، وتتجاوزه إلى نوع من التجرد الوسط، وهو التجريد الرياضي وسنرى – فيما بعد – كيف تتخطى هذا التجريد إلى درجة أبعد منه مدى عندما تستخدم التجريد الميتافيزيقي في بحث قضايا الوجود ومشاكله،

---

(1) المرجع السابق، ص31.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص71.

(3) تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 67.

وإذن فلا يمكن تجاهل الدور الذي لعبته الفيثاغورية في تاريخ الفلسفة الإغريقية، فهي تعد نقطة تحول في طريقة التفكير اليونانية[1].

ويذكر عن "فيثاغورس" أنه هو أول من وضع لفظ "فلسفة" قبل "سقراط"، مؤكدا أنه ليس حكيما، لأن الحكمة يجب أن تضاف للآلهة فقط، أما هو فليس إلا محبا للحكمة، أي فيلسوف. حيث كان قدماء العلماء والمصلحين يسمون أنفسهم أو يسميهم الناس حكماء "فرأى "فيثاغورس"، أن الحكمة بمعناها التام لا تتفق للإنسان وأن الواحد منا يعاني مشقة في تحصيلها، ويقضي في ذلك العمر كله ولا يبلغ الغاية فالحكمة معرفة نطلبها ونأخذ منها بنصيب دون أن نستوعبها، فلسنا حكماء، لكنا طلاب حكمة ومحبوها، أي فلاسفة[2].

يفهم من هذا أن "فيثاغورس" هو أول من استخدم هذا اللفظ، حين قال عن نفسه أنه محب للحكمة، أي فيلسوف، فالفلسفة بذلك هي السعي عن الحكمة.

وكانت عقيدة التناسخ هي المحور الذي تدور عليه مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية، بل هي الأساس التي قامت عليه روح الجماعة الفيثاغورية ومبادؤها وأعمالها. وقد سادت هذه العقيدة عند الفيثاغوريين بعد انتقالها إليهم من فلسفات الهند ومن الأورفية[3]. وكان "فيثاغورس" مؤمنا أشد الإيمان بهذه العقيدة.

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظري فحسب، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص في الحياة. وتبعا لهذه العقيدة فإن صاحب الأعمال الصالحة في الحياة الدنيا تحل نفسه عند الموت في جسد شخص صالح، وأن صاحب الأعمال الطالحة تحل نفسه في جسد حيوان، وهذه هي السعادة والشقاوة في نظرهم[4].

---

(1) السابق، ص65.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، المقدمة، وقارن: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة د. مصطفى حلمي 21، ص3 دار الدعوة القاهرة، وأيضا الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، د. محمد المهدي، ص13.

(3) الأورفية هي: ديانة يونانية قديمة، تنسب للإله "ديونيسوس"، وقد نشأ هذا الدين في تراقيا، وتغلغل فيما بعد في العالم اليوناني، والتف حوله اتباع كثيرون، وقد ارتبط هذا الدين بشخصية شاعر من تراقيا اسمه "أورفيوس". وترى الأورفية: أن للبشر طبيعتين: طبيعة خيرة تتمثل في نفس الإنسان، ومصدرها "ديونيسوس" نفسه، وطبيعة شريرة تتمثل في جسم الإنسان، ومصدرها طائفة من الآلهة الأشداء. وقد كان "أورفيسوس" يمثل المرشد بالنسبة للاتباع والمريدين في عصره، وقد كان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم، وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية.

(4) المدارس الفلسفية، د. الأهواني، ص23، وقارن: تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 48.

المبحث الثاني

فلسفة الفيثاغوريين

اهتم (فيثاغورس) بمتابعة الأبحاث العلمية السائدة في عصره، وكان اهتمامه موجها ناحية الرياضيات إذ كان غرضه من الاشتغال بها مساعدة النفس على التحرر من علائق الحس والمحسوس، والتطهر من أدران البدن، من حيث أن الفكر الرياضي يعتبر نوعا من التجريد العقلي الذي ينصب على دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها[1].

ومن أهم آرائهم الفلسفية اعتقادهم بأن الأعداد مبادئ الأشياء جميعا وأصول طبائعها. وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو التوافق أو الانسجام الذي استخلصوه من دراستهم للأعداد والأشكال والحركات والأصوات، وما يسودها من توازن عجيب، ومالها من قوانين ثابتة صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب، فرأوا أنه أشبه بالأعداد منه بالماء أو النار أو التراب التي قالت بها المدرسة الإيونية، فالعالم في الحقيقة عدد ونغم[2].

وقد ساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعا حسابيا، بل مقدارا وشكلا، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي فالواحد النقطة، والاثنان الخط، والثلاثة المثلث، والأربعة المربع، وهكذا، فخلطوا بين الحساب والهندسة، ولم يصيبوا خصائص الجسم الطبيعي بل الجسم الرياضي، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد، وهي أمور بادية في العالم المحسوس ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء، وخفة النار، وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد، أي أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة[3].

فالعالم كما يراه فيثاغورس: إن هو إلا نظام مبهم من الأعداد أو الأنغام فهو وحدة من الأجسام السماوية تتحرك سويا بنظام إيقاعي، وتحدث أنغاما هي موسيقى الأجرام السماوية الكروية في أثناء حركتها

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 73.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص22 بتصرف، وقارن: أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم ص77، وأيضا ديمقريطس فيلسوف الذرة ص300 وما بعدها، وأيضا: الفلسفة اليونانية، تايلور ص24، الفلسفة اليونانية د. بيصار ص60 قصة الفلسفة ص33-34.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية ص22 بتصرف، وقارن: الفلسفة القديمة د. عميرة، ص41-42، وقارن: فلاسفة الإغريق، ريكس ص22 وقارن فكرة الطبيعة، ص60.

هذه ففلسفة الرياضيات كانت عند فيثاغورث الإجابة الحقيقية عن النظام الغامض للكون[1] ولذلك نجد الفيثاغورية تهتم بدراسة الرياضيات والفلك والموسيقى والطب، وهي كلها علوم تخضع لمفهوم واحد، وتسير جنبا إلى جنب، وتقوم على النظام والانسجام والتآلف.

ويبدو أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى هذا المبدأ نتيجة لدراساتهم الموسيقية. فقد أدركوا أن تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازفة، فاستنتجوا أن التوافق أو الانسجام الموسيقي تحدده نسب رياضية مضبوطة، تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة اللحن الموسيقي.

وقد أدى بهم هذا الكشف في ميدان الموسيقى إلى أن يتساءلوا: إذا كانت الأصوات الموسيقية يمكن أن ترد إلى أعداد، فلماذا لا يمكن أيضا أن ترد الأشياء كلها إلى أعداد خاصة أنه توجد أوجه كثيرة للتشابه بين الأشياء والأعداد، فعلينا أن نكشف عن هذه النسب الرياضية التي تفسر بها الأشياء، كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية.

وعلى أية حال فإن اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التي تحدد أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية، كان حافزا لهم إلى افتراض وجود مبدأ غير مادي وهو العدد، منظم للمادة وهي الأوتار، أي هناك ثنائية بين صورة ومادة. وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون ولعالم السماء، ولم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال الملطيون بل قالوا بوجود مائة وثلاثة وثمانون عالما مرتبة على هيئة مثلث، وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية بينها مسافات ثلاثة تشبه النسب التي اكتشفوها في الألحان الموسيقية، وهي الرباعي والخماسي والثماني، وبذلك أثبتوا أن ثمت انسجاما بين الأفلاك السماوية الكروية الشكل[2].

وبعد أن استقر الفيثاغوريون على القول بأن العدد هو مبدأ العالم وأصله، أخذوا في القيام بالتأمل على طبيعته، ونتجت عن هذا أفكار لهم، فميزوا بين المستقيم وغير المستقيم، وبين الوحدة والثنائية، وخرجوا من هذا بزوجين من المتضادات،... وقد أثار هذا المنهج في تصور الأعداد بعض المشكلات الهندسية، فمن النقطة استخرجوا الخط، ومن الخط استخرجوا المسطح، ومن المسطح استخرجوا الجسم، والمثلث الذي يسمى بالمثلث الفيثاغوري[3].

على أن أقوال الفيثاغوريين بأن الأعداد مبادئ الأشياء ولا يعني أن هذه الأعداد هي الماء والهواء والنار والتراب، أي العناصر الأربعة ذلك أن العدد كان في نظرهم شيئا غير الماء الذي قال به "طاليس" أو

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص62.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 74-75 بتصرف، وقارن ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي، ص108.

(3) الفلسفة اليونانية، د. قرني، ص65-66 بتصرف، وقارن: الطبيعة ص63.

اللامتناهي الذي قال به "أنكسمندر"، أو الهواء الذي قال به "أنكسمينس"، إذ أنه شيء مضاد للمادة متميز عنها على الرغم من ارتباطه بها، فهو الذي يحددها ويشكلها.

ويمكن القول بأن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التي قال بها السابقون عليهم، لا على أنها مبادئ للموجودات، بل على أن لها مبادئ أسبق منها إلى الوجود وهي الأعداد. فالأعداد إذن عندهم مادة الكون، مهما اختلفت أشياؤه وصوره، "ولما كانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد لأنها مهما بلغت من الكثرة فهي واحد متكرر، كان الواحد أصل الوجود، عنه نشأ وتكون".

وقد غلوا في نظرياتهم العددية حتى خرجوا بها عن المعقول، وأبعدوا في الوهم والخيال فيقولون – مثلا – 1 نقطة، و 2 خط، 3 سطح، و 4 صلب جامد، و 5 صفات طبيعية، و 6 حياة ونشاط، و 7 عقل وصحة وحب وحكمة. وهذا لا يعقل إلا أن يكون رمزا، وقد اشتهروا في الرمز حتى في أقوالهم الحكمية. ويقدسون عدد عشرة، لأنه مجموع الأرقام الأربعة الأولى: 1 + 2 + 3 +4، ويحلفون به، ويضعونه في صورة الهرم هكذا وهذا كما ترى إغراق في الوهم[1].

وهكذا ذهبت الفيثاغورية إلى أن جوهر الكون أعداد رياضية، تتركز كلها في الواحد، وهم بذلك قد خطوا بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد، فبدأت الفلسفة منذ ذلك الحين تتحلل بعض الشيء من تلك النزعة الطبيعية التي سادت عند فلاسفة "أيونيا" لتستقبل صبغة جديدة، هي التفكير المحض فيما وراء الطبيعة وظواهرها.

فقد كان لهذه المدرسة أثرها في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث ظل التفسير الرياضي للكون سائدا حتى زمن "أفلاطون" الذي اشترط أن يتعلم الطالب الهندسة قبل أن يتعلم الفلسفة. والعلة في ذلك أن الرياضيات علوم يقينية مؤسسة على البديهيات الفطرية في العقل. والتي لا تحتاج إلى برهان، مثل: "بديهية المساواة وبديهية الكبر والصغر، أي أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأن الكل أعظم من الجزء"... وقد استمر هذا التيار الذي يعتقد في فطرية البديهيات الرياضية منذ زمن "أفلاطون" حتى ديكارت وكانت ورسل في العصر الحاضر[2]. وقد أكد رسل هذا الأثر في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية حيث قال: إني لا أرى شخصا غير فيثاغورس كان له أثر يماثله في عالم الفكر، لأن ما يبدو لنا أفلاطونيا نجده في جوهره عند التحليل فيثاغوريا[3].

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص36-37.

(2) المدارس الفلسفية، د. الأهواني، ص25، وقارن الفلسفة اليونانية، تايلور، ص25.

(3) السابق، ص26، وقارن: أعلام الفلاسفة، د. هنري توماس، ص79.

الفصل الثالث

المدرسة الإيلية

تمهيد:

تنسب هذه المدرسة إلى "إيليا"، وهي مستعمرة يونانية، كانت في جنوب إيطاليا بناها "الإيونيون" الهاربون من وجه الفرس حوالي عام 540 ق.م. وقد ازدهرت من عام 570-450 ق.م.

وقد كان لهذه المدرسة طابع خاص يخالف طابع المدرستين السابقتين فقد كان طابعها طابعا عقليا، بعد أن كان طابع البحث ماديا عند الطبيعيين الأولين، ورياضيا عند الفيثاغوريين. فالفلسفة منذ نشأتها حتى اليوم مجهود واحد، متصل الحلقات مرتبط المراحل، للكشف عن الحقيقة التي تتجرد من سترها شيئا فشيئا، ولن يزال الإنسان يواصل عناء البحث والتفكير، ولن تزال الحقيقة تبرز وتبدو وتزداد في الذهن وضوحا وجلاء.

وفلاسفة المدرسة الإيلية أربعة فلاسفة، أولهم بشر بالمذهب وأسسه وهو "أسكانوفان" والثاني وضعه في صورته الكاملة، وهو "بارمنيدس" وإليه نسبت المدرسة، والثالث "زينون" الإيلي، وقد دافع عن المذهب بحججه المشهورة، والرابع "مليسوس" تابع "زينون" مع إدخال تعديلات على المذهب.

ومع أن هذه المدرسة تنسب إلى "بامنيدس" باعتباره الممثل الحقيقي لها، إلا أنه ينبغي البدء بآراء أستاذه "أكسانوفان" الذي سافر إلى "إيليا" قبل سفر "بامينيدس" إليها، وأعلن أصل المذهب، الذي يتمثل: في أن العالم موجود واحد لا بالمعنى الذي يقصده "الملطيون" حين فرضوا موجودا واحدا – ماء أو هواء أو نارا – ثم استخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة، بل بمعنى أن العالم طبيعته واحدة ساكنة، لا كثرة فيها ولا تغير.

المبحث الأول

اكسانوفان: 570- 480 ق.م

ولد "اكسانوفان" عام 570 ق.م، في "قولوفون" من أعمال ايونية بالقرب من أفسوس، إلا أنه هاجر منها مع كثير من المفكرين إثر حملة الفرس عليها، فطوف في أنحاء العالم اليوناني سنين عديدة، إلى أن بلغ صقلية ثم انتقل منها إلى إيطاليا الجنوبية، ويقال أنه استقر في "إيليا" ولقد كان شاعرا حكيما شريف النفس، حر الفكر، مر النقد. قال ساخرا من "فيثاغورس" لاعتقاده بالتناسخ: "إنه مر ذات يوم برجل يضرب كلبا، فأخذته الشفقة، فصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا إنها نفس صديق لي لقد عرفته من صوته"[1].

فلسفته:

لقد سخر "اكسانوفان" من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض كل أمة تصور آلهتها كما تريد، وكل دين آلهته متجسدون، يحارب بعضهم بعضا، وفيهم صفات البشر ونقائصه، "فهي تمكر وتخدع، وتسرق وتغضب. وترضى، وتبغض وتحب، فأخذ يسخر من هؤلاء الذين استباحت عقولهم أن تسيغ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه، وينحو باللائمة المرة على "هومروس" و"هزيود" اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة[2].

ويوضح "اكسانوفان" عقيدته في الإله فيقول: "أنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركبا على هيئتنا، ولا مفكرا مثل تفكيرنا، ولا متحركا، ولكنه ثابت غير متغير، لا يتصف بصفات البشر، كله بصر، وكله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء"[3].

وهذا الكلام من "اكسانوفان" يعتبر تنزيها للإله، لم يعهد له مثيل في بلاد اليونان، حيث اهتدى إلى مبدأ التفرقة بين الخالق والمخلوق في ذاته وصفاته وأفعاله، رغم الوثنية السائدة، وهي ناحية دعت بعض الباحثين إلى القول "بأن اكسونوفان" هو واضع العلم الإلهي"[4].

ومن نظريته في "الإله الواحد" انتقل إلى نظريته في "الوجود الواحد"، ولكن هل الله الواحد شيء، والوجود الواحد شيء آخر؟ أو بمعنى أدق هل هو من القائلين بوحدة الوجود، أي لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد في نظره؟

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، كرم، ص27، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، للأستاذ وولترستيس ص45، وأيضا: دروس في تاريخ الفلسفة، ص6.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص41.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، للأستاذ وولتر، ص46.

(4) يوسف كرم، ص28.

يجيب عن هذا التساؤل أرسطو حيث يقول: "إن اكسانوفان نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعا عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يقل شيئا واضحا ولم يبين إن كان العالم عنده واحدا من حيث الصورة أو من حيث المادة". فكأنه كان حلوليا، أو كأنه أخذ وحده الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية، وتصور الوجود تصورا روحيا"[1].

إذن لم يعتقد (اكسانوفان) أن العالم شيء، والله شيء آخر، يحكمه وهو منفصل عنه كما يحكم القائد جنوده، بل الله والعالم حقيقة واحدة، فمذهبه في الألوهية قريب إلى الحلول.

ومهما يكن من أمر فإن (اكسانوفان) وإن كان لم يصل إلى تصور الإله كما صورته الأديان السماوية، وإن كان حلوليا وأخذ وحده الوجود عن فلاسفة وطنه إلا أنه جديرا بأن يكون قد فتح الطريق أمام من يأتي بعده من فلاسفة يتناولون مشكلة "الميتافيزيقا"، لما لعبارته من قيمة في نفسها، بل هو جدير أيضا كما يقول الدكتور / يوسف كرم: "بأن يكون الواضع للعلم الإلهي".

هذا التصور الفلسفي للدين، الذي يقوم على فكرة وحدة العالم وعدم انفصال الإله عن الطبيعة، هو أعظم ما ساهم به (اكسانوفان) في تاريخ الفكر الإغريقي. فهو أول من أعطى الفكر أولولية وتفضيلا عن الإدراك الحسي الذي لا يمكن الاعتماد عليه، فهو يعد مؤسسا لاتجاه جديد في الفلسفة الإغريقية.

---

(1) ما بعد الطبيعة لأرسطو، نقلا عن يوسف كرم، ص28، وقارن: أعلام الفلاسفة، هنري توماس ص76.

المبحث الثاني

بامنيدس: 540- 470ق.م

يعتبر "بارمنيدس" هو المؤسس الحقيقي للمذهب الإيلي، فهو الذي هذبه ودلل عليه وأكمله، ولد في مدينة "إيليا" الإغريقية حوالي عام 540 ق.م – تقريبا –، "ويقال أنه تتلمذ لاكسانوفان"[1] غير أن بعض المؤرخين وعلى رأسهم "برنت" يرون أن بارمنيدس لم يتتلمذ على اكسانوفان، بل كان فيثاغوريا في مطلع حياته، وتتلمذ على فيثاغورس، وأن فيثاغورس هو الذي وجهه إلى الفلسفة[2]. وسواء صح هذا أم لم يصح، فإن بارمنيدس استمع إلى اكسانوفان، وبلا شك أنه استمع إلى آرائه في وحدة الوجود وتأثر بها.

وقيل أنه التقى في أثينا وعمره خمسة وستين عاما "بسقراط" الشاب، وتناقش معه وتأثر سقراط بآرائه[3]، ويقال أنه سن لمواطنيه قوانين كانت محل تقدير بالغ له، كان أول منطقي، ويمكن أن يوصف بأنه أول فيلسوف بالمعنى العصري للكلمة، إذ يعتمد منهجه تماما على الاستدلال المنطقي[4] وضع كتابه "في الطبيعة" شعرا فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة، وقد قسم هذا الكتاب إلى قسمين، الأول: في الحقيقة، أي الفلسفة، والثاني في الظن، أي العلم الطبيعي، وذلك لأنه رأى أن المعرفة الإنسانية نوعان: معرفة عقلية يقينية ثابتة غير متغيرة، وأخرى ظنية متغيرة أساسها الحواس والعرف، فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه[5].

فلسفته:

الفكرة التي بدأ منها "بامنيدس" فلسفته هي فكرة "الوجود في مقابل اللاوجود، فهي تعتبر أساسا لمذهبه في طبيعة الوجود، فقد صور أرسطو المذهب بما يأتي: "إن الوجود موجود، ولا يمكن إلا يكون موجوداً، أما اللاوجود فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً، ولا يعبر عنه بالقول، فلم يبق إلا طريق واحد، هو أنه نضع الوجود، وأن نقول أنه موجود، والفكر قائم على الوجود، ولولا الوجود لما وجد الفكر، لأن شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود"[6].

---

(1) ما بعد الطبيعة لأرسطو، نقلا عن تاريخ الفلسفة اليونانية ص28.

(2) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص312.

(3) تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 88.

(4) فلاسفة الإغريق، ريكس، ص34.

(5) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص28.

(6) المرجع السابق ص28-29 نقلا عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.

فبارمنيدس يسير في فلسفته على أساس منطقي مترابط متسق ينتقل من قضية إلى أخرى، مرتبة عليها بالضرورة، وقد بدأ بالتفرقة بين الوجود واللاوجود، واستدل من ذلك على أن الوجود موجود، واللاوجود غير موجود وجعل تلك القضيتين مقدمة أساسية لبناء مذهبه، فإذا سلمنا بأن الوجود موجود فلا مجال إذن للحديث عن صدور الوجود عن وجود آخر، أي ليس في تصور الوجود نشأة أو تولدا، وإلا فمن أين نشأ؟ وإن قلنا نشأ من اللاوجود كان هذا مستحيلا لأن اللاوجود غير موجود، وإذن فلا بد أن الوجود كان دائما وهو مستمرا دائما في الوجود.

وكذلك رجع "بامنيدس" إلى مبدأ الفلسفة اليونانية أن لا خلق من العدم، وطبقه على تصوره للوجود، فانتهى إلى أنه لا خلق على الإطلاق، وكانت الفلسفة السابقة عليه تقول بتولد وخلق ينشأ عن أصل،.. افترضته المدرسة الملطية في المادة الأولية، ووجدته الفيثاغورية في العدد[1].

على هذا النحو استخدم "بامنيدس" المنطق العقلي في نقد كل المذاهب السابقة عليه في القرن السادس ق.م، وانتهى إلى القول: بأن الوجود واحد، لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو في كل مكان متصل، لأن الوجود متماسك بما هو موجود[2].

ولما كان الوجود موجودا، فهو قديم بالضرورة، إذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح في وقت دون آخر. والوجود أبدي: أي لا ينتقل من الوجود إلى اللاوجود، لأن اللاوجود عدم، ولا يمكن لغير الموجود أي العدم، أن يكون علة، وليس للوجود زمن لا ماض له ولا مستقبل، ولكنه حاضر لا يزول، ويقول أرسطو: إنه على هذا يمتنع الكون، ولا يتصور الفساد، ولا ينتفي التغير، أي أن الوجود ثابت، ساكن في حدوده، مقيم كله في نفسه، إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك، وما إليه يسير، وهو كامل متناه، أي معين، لا ينقصه شيء، إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب[3].

وبهذا يكون بارمنيدس قد تجاوز الظواهر الحسية التي وقف عندها الإيونيون، والماهيات الرياضية التي وقف عندها الفيثاغوريون، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل إلى ما يدركه العقل أولا في الأشياء، وهو أنها موجودة، فلما استخلص معنى الوجود مجردا من كل تعيين نظر فيه فرأى أنه واحد ثابت كامل، واعتبر كل ما لا يتوافر فيه هذه الصفات – أي الموجود المتغير – وهما وظنا من صنع الحواس، فهو وهيرقليطس على طرفي نقيض ويمكن أن تعده منشئ ما بعد الطبيعة، وعلى هذا وفق مفكروا الإغريق منذ العهد الأول إلى وضع

(1) الفلسفة عند اليونان، ص88.

(2) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص32، ط: القاهرة 1954م.

(3) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص313-314، وقارن: يوسف كرم، ص29.

العلوم الثلاثة التي تتألف منها الفلسفة النظرية وهي: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، وعلم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا[1].

وكان هذا الاتجاه العقلي الذي يفضل الوحدة والثبات والسكون للأشياء الوجود كله في ذاته، هو الذي صيغ فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، بل نستطيع القول بأن قوانين الفكر الأساسية التي بنى عليها أرسطو منطقة الصوري العقلي بمباحثه الثلاثة، مستمدة من فلسفة بامنيدس الذي يعتبر الأب الروحي للفلسفة السقراطية.

ونصل من ذلك إلى أن تصور الطبيعة قد تخلى عن مكانه في فلسفة بارمنيدس، إلى فكرة الوجود، وصار بارمنيدس على حد قول أرسطو: أول معارض للمذاهب الطبيعية لأن في الطبيعة تعددا، وبارمنيدس يأبى إلا أن يكون الوجود و احدا، ولم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء متعددة هي المقولات العشر على حد قول أرسطو طاليس عندما كان بصدد الرد عليه[2].

ومهما يكن من أمر فإن بارمنيدس هو فيلسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود، وهو أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية – الشيء هو نفسه –، ومبدأ عدم التناقض – المتناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان في آن واحد–، واعلنهما في صراحة، وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع في نفس الوقت الذي كان هيرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته. وحسبه فخرا كما يقول الدكتور كرم: أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها، فأنشأ الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا، واستحق أن بدعوه أفلاطون "بارمنيدس الكبير"[3] وقد لقب بارمنيدس بسبب إصراره على ربط الحقيقة بالفكر "بأبي المثالية"[4] فقد أكد أن الفكر قائم على الوجود، ولولا الوجود لما وجد الفكر لأنهما متطابقان، فلا يختلف الفكر عن الوجود من وجهة نظره، لأنه ليس إلا فكر الوجود، والإدراك الوحيد الصادق هو إدراك العقل الذي يمكننا من التعرف على الوجود الثابت الذي لا يتغير، أما الحواس فهي مصدر الخطأ، لأنها لا تدرك إلا ظواهر الكون والفساد والتغير.

"فالمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل، وهو الذي يدرك الوحدة والثبات في الوجود، وإما أن تكون عن طريق الحس، وهذه معرفة ظنية تدرك بها الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات وحركتها"[5].

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص7.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص90.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص30.

(4) الفلسفة اليونانية تايلور، ص36.

(5) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 88.

المبحث الثالث

زينون الإيلي 490- 430ق.م

ولد "زينون" حوالي عام 490 ق.م، في مدينة إيليا، كان تلميذ "بارمنيدس" المفضل، وكان يصغره بخمس وعشرين عاما حسبما يقول "أفلاطون"، ويقال أنه اصطحبه إلى أثينا وقابل "سقراط" وقد بلغ الأربعين من عمره، وقد كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس ق.م.

وقد قام زينون بالدفاع عن مذهب أستاذه بحجج مشهورة في تاريخ الفلسفة. "لقد ابتكر منهج خاص للوصول إلى الحقيقة أو كشف الخطأ المعروف بالجدل، وموضوعه هو الدفاع عن نظريات بارمنيدس ضد اعتراضات الفهم العام، ولقد كان منهجه في الدفاع غير مباشر. فهو يبدأ بافتراض أن نظرة الفهم العام للحقيقة صادقة ويستمر بعد ذلك مبينا – بعملية استدلال منطقية – أن هذه النظرة تنتج استحالات أعظم مما يمكن وضعه في مهاجمة بارمنيدس، وكانت أسلحة المنطق عنده موجهة أساسا ضد وجود الكثرة وإمكان الحركة"[1] وقد بلغ دفاع زينون عن مذهب أستاذه درجة من نفاذ النظر والعمق حتى أن أرسطو أطلق عليه اسم مخترع فن الجدل[2] أي الاستدلال الذي يستند إلى مبادئ مستمدة من مسلمات الخصوم. والجدل الذي يعنيه أرسطو إنما هو الجدل الفلسفي، "هو البحث عن الحقيقة من طريق المناقشة والحوار وإظهار المتناقضات على هذا النمط، وهو نوع مهر فيه أيضا أفلاطون وكانت وهجل"[3].

ومن المسلم به أن زينون كان يشارك بارمنيدس في آرائه عن وحدة الوجود، ولذلك فإنه أراد أن ينتقم له من آراء معارضيه، وأن يرد إلى الخلف الحجج التي تعارضه وتناقضه، وقد استخدم سلسلتين من الحجج، واحدة ضد الكثرة، والأخرى ضد الحركة، مع وجود رباط ضروري بينهما، فإذا كان زينون ينفي الحركة، فإنه فعل ذلك لأنه ينفي الكثرة.

والحجج الأربعة تكون مذهبا متناسقا تناسقا عجيبا، فالحجة الأولى والرابعة تبحثان الامتداد والحركة بين حدود معينة، والرابعة والثالثة تبحثان الامتداد والحركة في أطوال غير معنية، والأولى والثانية تبحثان في تعذر تحقيق الحركة، فينتج أن بدء الحركة في نفسها ممتنعة، والثانية والرابعة تظهران بمقارنة شيئين متحركين في حركة تناقض فرض الحركة إلى أقصى حد، وتثبتان أن الحركة، حتى لو بدأت لا يمكن استمرارها، وتؤيدان استحالة الحركة النسبية، كما تثبتان استحالة الحركة المطلقة[4].

---

(1) الفلسفة اليونانية تايلور، ص37.

(2) الفلسفة اليونانية قبل أرسطو ص96، وفلاسفة الإغريق ص48.

(3) قصة الفلسفة، ص52.

(4) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص318-319.

"فزينون" يعتبر الممثل لوجهة النظر النقدية للمذهب الإيلي فقد تصدى للمعارضين لمذهب الوحدة والسكون، وهم في نظره اتباع المدرسة "الفيثاغورية" الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد، أي من وحدات منفصلة، وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة، فتكون المشكلة إذن هي موقف الإيليين القائلين "بالاتصال" وموقف الفيثاغوريين القائلين "بالانفصال".

وقد تركز مجهود زينون في إثبات أن القول بالكثرة والحركة يؤدي إلى محالات أي نتائج تناقض دعاوي الخصوم. وإذن فقد استخدم زينون برهان الخلف في حججه الجدلية لإثبات امتناع الكثرة والحركة.

أما عن الحركة فإن لزينون حججا مشهورة يبرهن بها على امتناع الحركة، فيؤكد بذلك موقف المدرسة الإيلية من أن الوجود واحد ساكن، أي غير متحرك.

الحجة الأولى: وفيها يقول: من أجل أن يقطع جسم مسافة ما، فإنه ينبغي عليه أولا أن يقطع نصفها، وقبل هذا عليه أن يقطع نصف ذلك النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يعني أن على ذلك الجسم أن يقطع أمكنة لا محدودة العدد في وقت محدود وهكذا فلن يكون للحركة من بداية.

الحجة الثانية: وهي حجة "أخيل: البطل الأسطوري والسلحفاة" وفيها يقول: أن أخيل العداء اليوناني لن يلحق بالسلحفاه المعروفة ببطئها الشديد، لأنه يتعين عليه أولا أن يصل إلى النقطة التي بدأت منها السلحفاة سيرها، ثم عليه بعد هذا أن يتابع عدوه لكي يلحق بها فيصل إلى النقطة التي تكون قد وصلت إليها بالفعل، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها، فإذا كانت المسافة التي تفصل بين "أخيل" و"السلحفاة" مؤلفة من عدد لامتناه من النقط، فإن أخيل لن يستطيع عبور مسافة لا متناهية، وبالتالي لن يلحق بالسلحفاة ولن يسبقها، بل إن أخيل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق.

الحجة الثالثة: "حجة السهم" وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساو له، كان السهم في مروق يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ، أي أنه ساكن غير متحرك، وهكذا في كل آن.

الحجة الرابعة: وهي حجة الملعب، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفا من آنات غير متجزئة، واعتبار المكان مركبا من نقط غير مركبة. ومؤداها أنه إذا انطلق عداءان بسرعة واحدة في اتجاهين متقابلين بحيث يلتقيان بعد مرورهما بجسم ثابت فإنهما يصبحان وقد جرى كل منهما بالنسبة للآخر بسرعة هي ضعف السرعة التي يقطعان بها الجسم الثابت،... فتقطع الحركة في زمن معين، فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه، وهذا خلف، إذن فالحركة وهم[1].

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 93-94، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص31-32، وفلاسفة الإغريق ص38.

وفي الحقيقة إن هذا الكلام من زينون بعد مغالطة، لأن كلامي العداءين يقطع نصف الجسم الثابت لا كله، ولهذا فإن بعض المفكرين ينظرون إلى هذه الحجج على أنها تعد لهوا[1]. فإن المتحرك في حالة حركته يصل إلى جزء من المسافة لا ينقسم، وعلى ذلك يمكنه قطع الجزء فيتمكن من قطع المسافة فتمكن الحركة.

وكذلك استدل 'زينون' على امتناع الكثرة، وأراد تأييد أستاذه في أن العالم واحد ثابت، لا كثرة فيه، فهو يرى أن الكثرة لا تخلو إما أن تكون كثرة مقادير ممتدة في المكان، أو كثرة آحاد أي أعداد، غير ممتدة، ولا متميزة، وله على ذلك حجج أربع هي:

الحجة الأولى: تنظر هذه الحجة في الفرض الأول، ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع فيمكن قسمه أي مقدار إلى جزئين، ثم إلى جزئين وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة، لأن مثل هذه الأحاد لا تؤلف مقدارا منقسماً، فإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويا لأجزاء حقيقية غير متناهية العدد، وهذا خلف.

الحجة الثانية: تنظر هذه الحجة في الفرض الثاني، وهو أ ن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة، فنقول إن هذه الآحاد متناهية العدد، لأن الكثرة إن كانت حقيقية كانت معنية وهذه الآحاد منفصلة، وإلا اختلط بعضها ببعض، وهي مفصولة حتما بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى ما لا نهاية مما يناقض المفروض، فالكثرة بنوعيها غير حقيقة.

الحجة الثالثة: يدعي فيها زينون أن الكثرة إذا كانت حقيقية كان كل واحد من آحادها يشغل مكانا حقيقيا، ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضا في مكانه وهكذا إلى غير نهاية، فالكثرة غير حقيقية.

الحجة الرابعة: يذكر زينون أن الكثرة إذا كانت حقيقية وجب أن يقابل النسبة العددية بين كلية الذرة وحبة الذرة، وجزء على عشرة آلاف من الحبة نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها إلى الأرض، ولكن الواقع يقول لا، إذن ليست الكثرة حقيقية[2].

وقد خلص 'زينون' وهو بصدد الحديث عن البرهنة على استحالة الكثرة والحركة إلى نتيجته التي كان يرمي إليها، وهي أنه ما دام في فرض الكثرة والحركة كل هذا التناقض فلا يمكن أن تكونا حقيقتين، ولا بد أ ن يكون في الوجود كائن واحد، هو الوجود نفسه، في وحدة لا تعرف التعدد، وفي سكون لا يعرف الحركة.

ومهما يكن من أمر جدية حجج زينون التي تعتبر نوعا من اللهو الجدلي الذي شاع في هذه المدرسة، والذي نرى منه صورة واضحة في محاورة بارمنيدس لأفلاطون، مهما يكن من أمرها إلا أنها توضح لنا موقف المدرسة الإيلية القائلة بالوحدة والسكون في مواجهة قول المدرسة الفيثاغورية التي تنادي بالكثرة والحركة في الكون.

---

(1) فلاسفة الإغريق، ص49، ومحاضرات في الفكر الإغريقي د. إبراهيم، ص44.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص31، والفلسفة اليونانية قبل أرسطو ص96-97.

وقد استخدمت هذه الحجج من بعد عصر زينون استخداما في صالح المذهب الشكي، أما زينون نفسه فإنه كان يهدف بها إلى الدفاع عن مذهب أستاذه بارمنيدس وحسب ولكن المنهج الذي اتبعه من أجل تحقيق هذه الغاية أعطى دفعة دائمة ليس فقط لتطور الجدل، بل وكذلك لمناقشة الفلاسفة للمشكلات التي تنتج عن إمكان المكان والزمان والحركة.

ولم يتنبه زينون نفسه على التأكيد إلى المغالطات التي تقوم عليها حججه، وخاصة الخطأ الأساسي فيها، وهو الخلط بين الانقسام اللانهائي في المكان والزمان، وبين قبول الشيء للجزء إلى ما لا نهاية[1] إلا أن هذه الحجج كما يقول الدكتور كرم: "كانت داعية إلى تحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة اللانهائية عند أفلاطون، وبالأخص عند أرسطو"[2].

---

(1) السابق، ص99.

(2) تاريخ الفلسفة، ص33.

المبحث الرابع

مليسوس- 440ق.م

يعد مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية، وأكثرهم شهرة عند اليونان، ولد في ساموس من أعمال أيونية، عام 440 ق.م، جمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة هذا العصر الأول، الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشغلون بالسياسة والاقتصاد، وضع كتابا في الطبيعة – أي في الوجود – دافع فيه عن مذهب بارمنيدس لا ضد الفيثاغورين كما فعل زينون بل ضد مواطنيه الإيونيين، فهو ممثل المذهب الإيلي في إيونيه[1].

بدأ مليسوس فلسفته بنقده لمواطنيه من الطبيعيين الأوائل، الذين يقولون بالتغير ويعترفون به كما يبدو للحس، والحس كاذب، لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة في الوجود، بينما العقل يشهد بأن الوجود واحد ثابت ولو كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحا لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم في كل مرات تغيره، وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود، وهذا ما ينكرونه، وإذن فالتغير ممتنع، والكثرة ممتنعة، والوجود واحد لا متناه ساكن ثابت[2].

وقد أقام مليسوس الحجة، مثلما فعل بارمنيدس، على خلود الوجود وعلى عدم قابليته للفناء، ولكنه خالفه في الذهاب إلى نتيجة لا يمكن للفلسفة البارمنيدسية قبولها ألا وهي أن الوجود ينبغي كذلك أن يكون بغير بداية ولا نهاية مكانيا، أي أن يكون لا نهائيا، وكان مليسوس شديد الثبات على مذهب بارمنيدس في وحدة الوجود وعدم قابليته للانقسام[3].

ثم إن مليسوس يفترق عن بارمنيدس في نقطة أخرى، هي أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته، دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهي في المكان مهما كان لطيفا. وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان، هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة، فدل بهذا على ميله إلى وجود روحاني أرقى من وجود بارمنيدس[4].

ونفى مليسوس مع بارمنيدس كل حركة وكل تغير في تكوين الأشياء، وفي تنظيم أجزائها حيث أن كل تغير يعني فناء الكائن وخلق الجديد ونتيجة لهذا الموقف أيضا أنكر مليسوس انقسام الجواهر وقبولها للتخالط.

---

(1) السابق.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 96.

(3) الفلسفة اليونانية، عزت قرني، ص99 فلاسفة الإغريق ص49.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية ص34.

اتضح لنا فيما سبق كيف أن أكسانوفان وضع أصل المذهب، ثم جاء بارمنيدس وأصدره في صورته الكاملة، ثم كيف نصب زينون نفسه مدافعا عن المذهب في مواجهة الفيثاغوريين، وأخيراً كيف انتقد مليتسوس الطبيعيين الأوائل على أساس مذهبه، وكيف اختلف مع أستاذه بارمنيدس في بعض التفصيلات العرضية.

والحقيقة أنه يرجع الفضل إلى هذه المدرسة الإيلية في توجيه النظر إلى فكرة الوجود المحض وإظهار الأهمية القصوى لمشكلة التغير والحركة، على الرغم من أن المدرسة قالت بامتناعهما، وعلى أية حال فإن أبحاث مدرسة بارمنيدس كانت مؤذنه بقيام علم ما بعد الطبيعة على يد سقراط وتلاميذه من بعده.

تعقيب:

قد اتضح لنا الآن معالم الطريق التي سلكتها الفلسفة اليونانية من أول عهدها حتى تركها الإيليون، فقد استهلت المدرسة الإيونية تفكيرها بإثارة هذا السؤال: ما هو الأصل الأول الذي تفرعت عنه الأشياء؟ وأجابت هي نفسها بأنه الهواء أو الماء أو النار، ثم أعقبتها المدرسة الفيثاغورية، فانتهى بها التفكير إلى أنه الأعداد الرياضية، ثم تلتها المدرسة الإيلية، فقررت أنه الوجود المطلق المجرد.

فالمدرسة الإيونية أضافت إلى أصل الأشياء كما وكيفا، لأنها فرضت أنه مادة ذات حجم وصفات، وأن الفيثاغورية، قد أنكرت أحدهما وأبقت الآخر، أنكرت الكيف وأثبتت الكم، وأن الإيلية قد جردته من الكم والكيف جميعا، فلا هو كمية مادية تقبل التجزئة، ولا هو تميزه صفات وخصائص وأشكال، بل هو فكرة مجردة من كل شيء، هو فكرة الوجود.

الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون

تمهيد:

الطبيعيون المتأخرون – أو الفلاسفة الذريون – ثلاثة من فلاسفة اليونان نشأوا متعاصرين في القرن الخامس ق.م، وهم "أنكساغوراس" و"ديمقريطس" و"أنبادوقليس"، وقد رجعوا في آرائهم الفلسفية ومعالجتهم لحل مشاكل الكون إلى الرأي الطبيعي، مع تأثرهم بالمدرستين الفيثاغورية والإيلية، أيضا في تعاليمهم، وقد اشترك ممثلوا هذه المدرسة في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية، وإنكارهم التحول من مادة إلى أخرى، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة؛ ويفترقون في تصور هذه الأصول، وطرائق انضمامها وانفصالها.

ويعد موقف الطبيعيين المتأخرين، محاولة للتوفيق بين آراء المدارس السابقة حتى أطلق على فلسفتهم "فلسفة التوفيق والتلفيق"، فقد لخصت هذه المدرسة كل الآراء الفلسفية السابقة عليها، ووحدت بين أفكارها ونظرياتها في وحدة فلسفية متكاملة. فجمعت بين القول بالوحدة والكثرة، والثبات والتغير، والسكون والحركة، والعقل والحس، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نسق موقف (هرقليطس) القائل بالتغير المستمر، بل أحلو محله "الاتصال والانفصال" و"التخلخل والتكاثف" وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة "بارميندس"، بل اكتفوا بالقول بأن ثمت أصولا ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات النوعية وليس هي عناصر الطبيعيين الأوائل، بل هي أصول متكثرة.

المبحث الأول

انبادوقليس 490- 340ق.م

نشأ أنبادوقليس في أغريتنتا من اعمال صقلية، من أسرة من أوسع أسر المدينة ثورة ونفوذا، وكان من أنبغ أهل زمانه، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، جمع بين التأمل الفلسفي والتجارب العلمية في الطبيعة والفسيولوجيا، فضلا عن الفلك والرياضة. قال عنه أرسطو: أنه منشئ علم البيان أشبه فيثاغورس في كثير من النواحي، فكان قوى العاطفة الدينية، إلى حد ادعاء النبوة، بل الألوهية، والاتهام بالشعوذة، ساهم في الحركة السياسية إذ يقال أنه تزعم الحزب الديمقراطي في بلاده. وكانت مشاركته في شئون مدينته العامة مشاركة اتسمت بالحماس والإخلاص، إلى حد أنها عرضت عليه تاج الملك ولكنه رفض، ولقد أجبر في النهاية على الخروج من المدينة منفيا، ومات بعيدا عن وطنه[1].

فلسفته:

إن فلسفة أنبادوقليس هي محاولة للتوفيق بين آراء الفلاسفة السابقين عليه، وبخاصة كل من هرقليطس وبارمنيدس، فقد رأى أن هناك جانبا من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين، وفي رأيه أن الكون والفساد والتغير، ليست سوى اتصال وانفصال الجواهر الأزلية الغير متغيرة، والتي تختلف عن بعضها من حيث الكيف، ولكنها منفصلة كما، وهذا لا يعني أنها ذرات، إذ هي في حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجودات[2].

وكان أنبادوقليس يرى أن العناصر الأربعة: الماء والنار والتراب والهواء هي الأصول الأولى للأشياء جميعا وتعود إليها، وهي ثابتة لا تتكون ولا تفسد، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ، وجمع بين الأصول الأربعة على قدم المساواة، وهذه الأصول لا يتحول أحدها إلى الآخر، ولا تأتلف لتكون عنصرا جديدا، فأي اجتماع لها هو مجرد اختلاط لا جزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة، فلكل عنصر منها كيفية خاصة، فالحرارة للنار، والبرودة للهواء، والرطوبة للماء، واليبوسة للتراب، فلا تحول بين الكيفيات ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يمزج المصور الألوان فيخرج صورا شبيهة بالأشياء الحقيقية[3].

---

(1) فلاسفة الإغريق، ص37، الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس ص77، الفلسفة اليونانية، كرم ص35، وتاريخ الفكر الفلسفي 1/ 100، الفلسفة اليونانية، قرني، ص101.

(2) تاريخ الفكر، 1/ 100.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص8 بتصرف، قصة الفلسفة ص71.

ويرى أنبادوقليس أن الأشياء تأتي إلى الوجود عن طريق انضمام هذه المواد الطبيعية وانفصالها بمقادير مختلفة، ثم هناك مبادئ أخرى تساعد على عمليتي الاتصال والانفصال هذه بين العناصر. فهناك المحبة التي تعمل على ضم واتصال الذرات المتشابهة عند التفرقة والكراهية التي تفرق وتفصل بينها. وهكذا تجتمع العناصر وتفترق بفضل قوتين كبريتين هما: المحبة والكراهية، والمحبة والغلبة، وبينهما صراع مستمر ومستقر، فإذا تغلبت المحبة واستقرت اتجه الوجود إلى الوحدة والسكون والثبات، وإذا تغلبت الكراهية ساد الفساد وتكثرت الأشياء وشملها الاضطراب[1].

وإذا كان انبادوقليس يرى أن المحبة ما في العالم من نظام وخير وجمال، والكراهية علة الاضطراب والشر والقبح، إلا أنه لا يبين إن كانت هاتان القوتان، روحيتين فنسميهما إله الخير وإله الشر، أم طبيعيتين فنسميهما التجاذب والتنافر، وهو في تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلا آليا، والأحياء تتألف من أعضاء تألفت اتفاقا كذلك، فتبقى التأليفات الصالحة للحياة، وتنقرض غير الصالحة، فكأنه وضع عله مستقلة عن المادة لم يبلغ إلى فكرة العلة العاقلة، بل ترك الأمر فوضى بين المحبة والكراهية[2].

وهكذا نرى أن أنبادوقليس يركز على أن الوجود واحد رغم تمسكه بالعناصر الأربعة، فلكل عنصر وحدته المستقلة. ورغم أن الصراع والغلبة والعدوان يشتت الأشياء إلى أضداد، إلا أن المحبة لا تلبث أن تجمع بينها مرة ثانية في وحدة. فالمحبة هي الترابط الذي يربط أوصال العالم بعضها ببعض، "وليس هناك خلق من عدم أو فناء نهائي، إذ أنه لا يمكن أن يخلق شيء من لا شيء، كما لا يمكن أن يتحلل شيء إلى لا شيء فما نسميه خلقا أو فناء، حياة أو موتا، إن هو إلا مجرد إعادة تنظيم المادة الدائمة الحياة في شكل جديد، وهذه المادة الحية تضم العناصر الطبيعية الأربعة، ومن اتحادهما في صور مختلفة تنشأ جميع الأشياء في العالم[3].

وفلسفة انبادوقليس فلسفة ثنائية كاملة الثنائية: فهناك عالم الطبيعة بعناصره من جانب، ومن جانب آخر عالم الأرواح، ولكن هذين العالمين مرتبطان برباط حركي إذ أن الأرواح دائمة الاتصال والانتقال بينهما، ولكن يؤخذ على انبادوقليس أنه لم يوضح حقيقة العلاقة بين الروح في الإنسان وبين فكرة المنبث في دمه، إلا أننا قد قلنا أن الفكر نوع من الإدراك الحسي وهو وظيفة الجسم المركب من عناصر، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر – على هذه الصورة – وظيفة من وظائف الروح أو النفس، إلا إذا كانت الروح نفسها مادية، ولم يقل انبادوقليس بهذا. فلا يبقى إذن إلا التسليم بأن ثمة فصلا تاما بين عالم الأرواح وعالم الأجسام في فلسفة انبادوقليس[4].

وقد قدم أنبادوقليس تفسيرا لتكوين هذا العالم بواسطة فعل الكراهية، وكان أول العناصر انفصالا هو الهواء الذي أحاط بنصف سطح الكرة الأرضية، ثم انفصلت النار وملأت النصف الآخر من سطح

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص75.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص8، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص37.

(3) محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص76.

(4) فلسفة ما قبل أرسطو، ص108، تاريخ الفكر 1/ 102.

الأرض، غير أن تكتل النار في قبة السماء أحدث اختلالا في التوازن تبعته حركة هي سبب تعاقب الليل والنهار، وفي الوقت نفسه هي علة لثبات الأرض في مكانها، ويفسر أرسطو سبب هذا الثبات بتشبيهه لكوب من الماء معلق بطرف خيط يدور بسرعة كبيرة فتمنع الحركة السريعة الماء من السقوط[1].

وقد اشتهر أنبادوقليس بالطب، وتوصل في علم الحياة إلى نظريات تقترب كثيرا من النظريات الحديثة في تطور الكائنات الحية وأثر البيئة والانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح على أساس آلي يعتمد على عمليتي الانضمام والانفصال، ولا يدخل أثر الغاية، فكان في ذلك سابقا على (دارون)، واتباعه المحدثين، بل كان أول مصادر نظرية التطور عند أبيقور، و لوكريتيوس في العالم القديم[2].

وقد افترض أنبادوقليس أن أعضاء الحيوانات قد تكونت بالمصادفة ثم تكونت منها تركيبات غير منتظمة، فرؤوس بغير رقاب، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة، فرؤوس بشر لأجسام ثيران والعكس، ومخلوقات فيها طبيعة الأنثى ممتزجة بطبيعة الذكر، وهكذا... إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التي تغلب على هذا العالم، ثم ظلت تتناسل على النحو الذي هي موجودة عليه[3].

وقد وجه أرسطو طاليس نقده لهذه النظرية التي تجعل للمصادفة تأثيرا كبيرا في تكوين موجودات العالم الطبيعي الذي تظهر فيه الغائية بوضوح[4].

وكان لانبادوقليس تأثير كبير في العصور التالية، وذلك يعد في الحقيقة المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء الحديث، وذلك أنه تلكم عن ارتباط عناصر العالم المادي فيما بينها بنسب رياضية محددة، كما أن نظريته في العناصر ظلت مقبولة لدى العلماء حتى بداية القرن الثامن عشر الميلادي في أوروبا.

وهو يقف إلى جوار انكسما تدريس كواحد من أسلاف داروين صاحب نظرية التطور، وذلك حين حاول تفسير خلق الكائنات العضوية على أساس ميكانيكي، ولكن أهم ما اشتهر به أنبادوقليس في تاريخ الفلسفة اليونانية وعند المسلمين هو نزعته الوصفية الواضحة، وشخصيته التي تكاد أن تكون شخصية خرافية[5] فمن حيث كونه متصوفا، فإنه يعد واحد من أغرب وأهم شخصيات الفكر اليوناني، الذي اتخذ مذهب الثنائية، واستمر يؤثر تأثيرا قويا على العقول ذات الاتجاه الشعري، وقد ورث تلميذه جورجياس السوفسطائي عنه موهبة التعبير القوي وأصبح مؤسس النثر الاتيكي.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص102.
(2) المرجع السابق،
(3) فجر الفلسفة اليونانية د. بدوي ص57-61 بتصرف.
(4) الفلسفة عند اليونان، ص103.
(5) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 102.

المبحث الثاني

انكساغوراس: 500- 428ق.م

ولد أنكساغوراس حوالي عام 500 ق.م، في أقلازومين بالقرب من أزهير في آسيا الصغرى، ولما ناهز الأربعين نزح إلى أثينا، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على السواء، فلما دخلها انكساغوراس دخلت معه الفلسفة لأول مرة، مكث بها ثلاثين سنة، كان في خلالها قطب الحركة الفكرية.

ولا ندري السبب الذي حدا به إلى ترك مدينته الأصلية، ولكنه نلاحظ على نحو واضح في طبعه سمة تلتصق التصاقا وثيقا بفلسفته: تلك هي رغبته الشديدة في الارتفاع فوق حدود وصور التفكير والنشاط التي أورثتها التقاليد.

وقد ذكر أفلاطون أن بركليس وهو أحد حكام أثينا كان تلميذا لانكساغوراس، لهذا فقد ساقه خصوم بركليس إلى المحاكمة بتهمة الألحاد حوالي 450 ق.م، فسجن حتى أفرج عنه بركليس، إلا أنه آثر الرحيل إلى بلدة لاميساكوس إحدى مستعمرات ملطية حيث أسس له مدرسة هناك وقيل أنه توفي عام 428 ق.م[1].

فلسفته:

كان انكساغوراس على العكس من أنبادوقليس مبتعدا عن أي اتجاه صوفي، فقد اتبع طريقة التفسير العقلي المحض، وقد رفض مثل انبادوقليس فكرة التغيير الكيفي للأشياء، وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل، وعلى ذلك فإن أي تغير كيفي لن يكون في حقيقة الأمر سوى تغير في التركيب المادي للجوهر، وفي ذلك يقول أرسطو: إن انكساغوراس هو القائل بأن المبادئ لا متناهية العدد، وأن جميع الأشياء المركبة تتألف من أجزاء من نوعها، تكون وتفسد عن طريق الاتصال والانفصال وتستمر هكذا إلى الأبد[2].

حاول انكساغوراس أن يوفق بين مبادئ بارمنيدس العقلية وبين الواقع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر المحسوسة لا يؤدي إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاجود، متبعا في ذلك قول أنبادوقليس ليس في الطبيعة تولدا لما لم يكن موجودا من قبل، ولا فناء لما هو كائن، وإنما مجرد انضمام وانفصال لما هو موجود.

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية ص41، وتاريخ الفكر الفلسفي 1/ 103، فلاسفة الإغريق ص43، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص111.

(2) ما بعد الطبيعة، لأرسطو، مقال (أ)، فصل 3، ص984 أ، نقلا عن تاريخ الفكر.

وقد رأى انكساغوراس أن نظرية أنبادوقليس في العناصر الأربعة لا تصلح مبادئ، لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء. وذهب إلى أن أي جسم مادي يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية. ولكن على الرغم من إمكانية القسمة اللانهائية في الأجسام يفترض انكساغوراس وجود أجزاء في غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر، وهي أشبه بالذرات، يطلق عليها البذور، وتحتوي هذه البذور على جميع الكيفيات الممكنة، وهي لا متناهية الصغر، لا متناهية العدد، وغير مدركة بالإحساس بل تتصور بالعقل فقط، وقد سماها أرسطو بالمتشابهات، لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع الكيفيات، لذلك يقول انكساغوراس: إن في كل شيء جزء من كل شيء[1]. ولكن على الرغم من أن في كل شيء جزء من كل شيء إلا أن الأشياء تتميز عن بعضها بحسب تغلب بعض الكيفيات في الجزئيات المتشابهة.

كل الجواهر تتكون من خليط من هذه البذور، ونوع البذرة الذي يسود في الخليط يقرر صفة كل جوهر خاص، ولكنه في كل جوهر يكون امتزاج البذور تماما، لدرجة أن أصغر جزء ممكن لأي جسم، سيحوي كل تنوع ممكن للبذرة، وينتج عن هذا الإدراك لطبيعة الجسم، أنه بالنسبة لانكساغوراس تكون الجواهر التي من كيفية معينة مثل العظم والشعر واللحم والذهب، أكثر أولية من تلك المساة "عناصر" عند انبادوقليس، وقد راعى انكساغوراس التغير بواسطة الامتزاج الآلي وانفصال العناصر المنوعة كما فعل أنبادوقليس[2].

ولكي يتحرك هذا المزيج يحتاج إلى قوة محركة، هي عنده قوة عاقلة وليست وجدانية كالحب والكراهية، بل لا بد أن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا، وهذا الموجود يجب أن يكون مفكرا معقولاً وقادرا، وهو العقل، وهذا العقل لا يختلط بأي شيء من الأشياء، وهو متميز عن المادة كل التميز، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة، بينما المادة مركبة. ويصفة انكساغوراس بأنه: "بسيط، مفارق للطبائع كلها، عليم بكل شيء قدير على كل شيء، متحرك بذاته، محرك لما عداه"[3] فهو يختلف عن ديمقريطس في كونه ينكر أن تكون الذرات متحركة بذاتها، وأن تنتظم أجساما من تلقاء أنفسها، بل بقوة العقل.

ووظيفة العقل الأساسية هي تفريق كتلة المادة المختلطة التي لا تتضمن عناصر أنبادوقليس، أو ذرات ديمقريطس، بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة، الغير متغيرة والغير منقسمة، والغير قابلة للعدم، وهذه الأجزاء تتألف من أنحاء خاصة، يسميها انكساغوراس "بالأجزاء المتشابهة"، والعقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة، وذلك بفعل الحركة الدائرية، وإذن فليست هذه الأجزاء العناصر الأربعة الأولى، بل هي المكونات الفعلية للأجسام كما نلمسها في الواقع، وما دامت الحركة دائرية فإنها لا تنقطع أبداً، ولهذا كانت عملية الانفصال مستمرة[4].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص105.

(2) الفلسفة اليونانية، تايلور، ص51.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص10، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص42.

(4) تاريخ الفكر، 1/ 104.

والحق أن انكساغوراس قد خطا بالفلسفة الإغريقية خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة، حينما ذهب إلى أن القوة التي تدفع المادة، وتسيرها هي قوة عاقلة تولد الحركة في الأشياء إقبالا وإدبارا حتى تتكون منها العوالم. لقد بهره ما يشتمل عليه الكون من نظام وتناسق، فإدرك على الفور أنه يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل. فهو لا يخبط في سيره خبط عشواء، بل يقصد إلى غرض محدود، وأن الطبيعة لتضرب الأمثال كل يوم على أن لها فكرة تسعى إلى تحقيقها.

هذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال للفلسفة من طور إلى طور، إذا ذهبنا مع القائلين بأن انكساغوراس قد اعتبر ذلك العقل روحا خالصا مجردا ولم يلبسه لباسا من المادة، وقد ذكر عنه هذا القول أرسطو وهو قريب العهد به، ويمكن أن يتخذ حجة يعتمد عليها، فهو يشير إشارة واضحة إلى أن انكساغوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل، فجرده عن الأجسام تجريدا مطلقا، وقد تبع أرسطو في ذلك طائفة من أبرع كتاب الفلسفة في العصر الحديث أمثال زلر و إردمان إلا أن فريقا آخر من مؤرخي الفلسفة أشهرهم الأستاذ بيرنت يعتقد أن انكساغوراس كان كسابقيه عاجزا عن التفكير المجرد الصحيح، فألبس العقل الذي ذهب إلى وجوده صورة مادية[1]. والأرجح أن انكساغوراس أدرك القوة العاقلة المجردة، وأن رأى أرسطو فيه أقرب إلى الصحة.

وقصارى القول: إن انكساغوراس لم يصور لنفسه العقل الذي فرض وجوده في صورة مادية، بل كان أول من ميز تمييزا واضحا بين عنصري العقل والمادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها، وقد بعثه على الاعتقاد بوجود العقل عاملان:

الأول: أنه شاهد ما في الكون من نظام وتناسق وجمال مما يستلزم قوة مدبرة عاقلة.

والثاني: هذه الحركة التي تدب في الأشياء، والتي تقصد في سيرها سبيلا مستقيمة مؤدية إلى غرض مقصود، فذلك العقل هو الذي دفع المادة الأولى التي كانت مزيجا من أخلاط العناصر المختلفة إلى الانحلال التدريجي وإلى التئام العناصر المتشابهة منها، ولما كان العقل سببا للحركة فبديهي أن يكون هو نفسه غير متحرك.

فتناسق المادة من ناحية، وحركتها من ناحية أخرى، كانا إذن مقدمتين خلص منهما انكساغوراس إلى نتيجة منطقية، هي وجود العقل المدبر، الذي يعمل على التناسق بين أ جزاء المادة، والذي يبعث المادة على الحركة الدائبة. ومعنى ذلك بعبارة أدق أن انكساغوراس لم يستنتج من دقة النظام في الكون وجود القوة الخالقة، بل القوة المنظمة.

إذن فالعقل عند انكساغوراس لم يخلق المادة من عدم، بل العنصران قديمان أزليان نشأ كل منهما بذاته، ثم طرأ العقل على المادة، فبعث فيها الحركة والنظام، بأن اندس في مركز تلك الكتلة المادة الأولى، التي تمتد إلى اللانهاية، والتي امتزجت فيها ألوان المادة امتزاجا بلغ حد الاندماج، ولما استقر العقل في قلب المادة

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص87–88.

اضطرب بالحركة فاهتزت النواة المركزية من المادة، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه، فكانت الحركة كلما انبسط نطاقها تناولت مادة جديدة فدفعت بها إلى الحركة وهلم جرا، وسيظل تيار الحركة إلى الأبد يوسع من نطاقه ويتناول جديدا من المادة يسعى بدوره إلى التماس أشباهه من المادة ليندمج فيها،... وأول ما انفصل من الذرات ما توافر فيها الحرارة والجفاف والخفة، فاجتمعت وكونت الأثير أو الهواء العالي، ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة الرطبة المظلمة فكونت الهواء السافل، ثم دار الهواء السافل حول المركز فنشأت الأرض وانداحت قرصا مسطوحا يسبح فوق الهواء، وكل أجرام السماء قطع صخرية انتثرت من الأرض نتيجة لدورانها، فالقمر جزء من الأرض يعكس أشعة الشمس فيبدو لسكان الأرض مضيئا[1].

وقد كان انكساغوراس بهذا الرأي أول من علل ضوء القمر على الوجه الصحيح، كما أنه أول من فسر الكسوف والخسوف تفسيراً يتفق مع الرأي الحديث.

وجملة القول إن لفلسفة انكساغوراس طابعين مميزين: فهو أول من فصل العقل عن المادة، فاتجهت أنظار الفلاسفة من بعده إلى هذه الناحية الجديدة – العقل – يتخذونها دون ظواهر الطبيعية موضوعا لدراستهم. وثانيا: قد حطم النزعة الآلية التي سادت قبل عهده، إذ كانت تفسر الأحداث بعللها، أما هو فقد اتجه إلى تفسير الظواهر بأغراضها وغاياتها.

غير أنه بالغ في هذين الاتجاهين حتى كانا موضع خطئه كما أنهما موضوع شهرته فقد أسرف في فصل المادة عن العقل وجعلهما أزليين أبديين، فكانا اثنينيا بالغا، فلا هو فرض المادة أصلا للكون، وفرع عنها العقل فيكون واحديا ف يماديته، ولا هو اكتفى بأن يكون العقل جوهرا للكون، وأن تكون المادة من خلقه وإنشائه فيكون واحديا في عقليته. ولكنه أثبت كلا العنصرين وسلم بهما معا. هذا وقد أراد أن يجعل العقل أساسا للحركة حتى تكون الحركة مبصرة في سيرها، ولكن لم يسعفه التطبيق الصحيح، فزعم أن العقل حرك النواة المركزية في المادة، ثم ترك الحركة توسع من دائرتها بطريقة آلية شيئا فشيئا، فكأنما انقلب الفعل قوة آلية، وكأنه انكفأ بذلك راجعا إلى حيث كان أسلافه من قبل[2]. ويقال إن سقراط قد سر عندما قرأ لأول مرة أن انكساغوراس اعتبر العقل علة لكل شيء، ولكنه حزن عندما لم يستطع أن يستغل العقل في تفسير الأشياء ووجودها وفي تفسير الظواهر الطبيعية، إذ أنه قد عاد كسابقيه إلى القول بالعلل المادة، دون اعتبار لقدرة العقل على حد قول كل من أفلاطون وأرسطو[3].

---

(1) المرجع السابق، ص91–92.

(2) السابق، ص93.

(3) فلاسفة الإغريق ص45، محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص80، محاورة فيدون لأفلاطون، ص97-98، تاريخ الفكر، 1/ 105، دروس في تاريخ الفلسفة، ص8.

المبحث الثالث

ديمقريطس: 470- 361ق.م

ولد ديمقرطيس عام 470 ق.م تقريبا، في بلدة أبديرا من أعمال تراقية، اشتهر بأنه صاحب مذهب الجوهر الفرد، أو المذهب الذري، رحل إلى بلدان كثيرة واستمع إلى كثير من العلماء، وقد ذكر عن نفسه: أن أحداً من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات، ولم ير مثل ما رأى من بلدان، ولم يستمع إلى مثل ما استمع إليه من أقوال العلماء، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة، حتى ولا المهندسون المصريون، فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس، فاستوعب كل المعارف والعلوم والمعرفة في زمنه، فكان عقلا موسوعيا شاملا ضم مجمل المعرفة الفلسفية، وهو لا يقارن من هذه الجهة إلا بارسطو، إذ كرس حياته للبحث والدراسة. وقد عاش ديمقريطس ساخراً من تعلق الناس بشهوات الدنيا، وقد سمي من أجل ذلك بالضاحك حتى توفي عام 361 تقريباً[1].

وأهم أعمال ديمقريطس الميتافيزيقية هو كتاب "نظام العالم الصغير" حيث ألحق بفلسفته في الكون عرضا لفلسفته في الحضارة، والحق أن فضل ديمقريطس الأكبر كان في إدخاله عالم الحياة العقلية في ميدان الفلسفة ولا شك أنه فعل ذلك تحت تأثير مواطن مدينته "بروتاجوراس"؛ إن ديمقريطس الذي كان بمزاجه واحدا من أكبر الفلاسفة المثاليين في كل تاريخ الفلسفة، وإن كان ماديا بمذهبه، هذا الفيلسوف كرس كل حياته للبحث الفلسفي والعلم، واعتبر أنه خير للمرء وانفع أن يكتشف رابطة بين الأشياء من أن يكون له عرش الفرس[2].

وقد تأثر أفلاطون ببعض آراء ديمقريطس في محاورته "تيماوس" غير أنه لم يذكر اسمه على الإطلاق، أما أرسطو فلم يكن يذكره إلا بغرض النقد وقد فقدت أغلب مؤلفات ديمقريطس، ولم يبق منها إلا مقتطفات يدور أكثرها حول الأخلاق، وقد واجه ديمقريطس المشكلة الخطيرة التي أثارها "بروتاغوراس" في عصره، وهي استحالة العلم والمعرفة، وذلك بالإضافة إلى ما وجهة السوفسطائيون عامة من نقد صادق إلى مبادئ الأخلاق، وقواعد السلوك، ولهذا فقد كان اتجاهه مشابها لاتجاه سقراط في هذا الصدد.

---

(1) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص412، تاريخ الفلسفة ص38.

(2) الفلسفة اليونانية د. عزت قرني، ص120-121.

يعد ديمقريطس واضع المذهب الذري في صورته الكاملة، لكن الأسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل "ليقوبيوس"[1] وأن ديمقريطس قد طبق هذه الأسس وتوسع فيها، واستخلص تفاصيلها.

والمدرسة الذرية لها صلة وثيقة بالمدرسة الإيونية، إذ يصفها "جونبرز" بقوله: "أنها الثمرة الناضجة لشجرة المدرسة الإيونية القديمة في تفسير المادة، فالأصول الإيونية في المدرسة الذرية واضحة، ذلك أن المذهب الذري يفسر الوجود على أسس طبيعية لا ميتافيزيقية كمنهج الإيليين، فضلا عن التفسير الآلي للحركة كتفسير الإيونيين"[2].

والمدرسة الذرية ذات نزعة فيثاغورية، ذلك أن الذرات – عندهم – أعداد أو مركبة من أعداد، وهي – وإن كانت أعدادا أو أشكالاً – فإنها تختلف عن الأعداد في أنها طبيعة مادية وليست رياضية. يقول أرسطو: "جعل لوقيوس" و"ديمقريطس" وكذلك الفيثاغوريون من جميع الأشياء أعداداً، وأن الأشياء تنشأ من الأعداد"[3].

والمدرسة الذرية – بعد ذلك – تحيل الاختلافات الكيفية بين الموجودات إلى اختلافات كمية في الشكل أو في الموضع أو الترتيب، فالذرات وإن كانت مادية إلا أن فيها من خصائص الأشكال الرياضية أكثر من خصائص المواد الطبيعية، وهي فضلا عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضيا إلى ما لا نهاية وإن تعذر ذلك طبيعياً.

ولقد تفاوت رأي مؤرخي الفلسفة في الأثر الإيلي في المدرسة الذرية بعضهم يرى أن القول بالذرة جاء نتيجة التأثر بالفلسفة الإيلية خاصة، فلوقيبوس، وديمقريطس قد أضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدي كالملاء، واستحالة القسمة الطبيعية في داخلها، إلى هذا الرأي يذهب أرسطو قديما، (وبرنت) في العصر الحديث، ويرى "ثيوفراسطس" أن ديمقريطس قد انحرف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة اللاوجود أو الخلاء لفكرة لازمة التغير، وكون الأشياء وفسادها وحركتها وكثرتها[4].

وليست المدرسة الذرية بعد ذلك بعيدة الصلة عن فلسفة كل من أنبادوقليس وانكساغوراس، أنها تبدو وسطا بين المذهب الواحدي لدى بارمنيدس، وبين مذهب الكثرة لدى انبادوقليس وانكساغورس.

هذه النزعة التلفيقية بين المذاهب السابقة يعرضها "جومبرز" عرضا مبسطا مبينا مكانة المدرسة الذرية في الفكر اليوناني القديم. موضحا لزوم المذهب عن كل المذاهب السابقة، فالمدرسة الذرية تطور كامل للعلم

---

(1) لوقيبوس: هو مؤسس المدرسة الذرية، لا يعرف شيء عن حياته، ومولده ووفاته ومقر إقامته، ولكن يسود الاعتقاد أنه كان معاصرا لانبادوقليس وانكساغوراس، وكان من تلاميذ بارمنيدس. وينسب إليه كتابان، الأول: هو نظام العالم الكبير، وهو المؤلف الأساسي في تعاليم المدرسة الذرية، والثاني: عنوانه العقل، وقد أدمج الكتابان من بعد ضمن كتابات تابعة لديمقريطس الذي طغى اسمه على اسم أستاذه. راجع: الفلسفة اليونانية د. قرني ص189.

(2) ديمقريطس فيلسوف الذرة، د. النشار وآخرين، ص413.

(3) المرجع السابق.

(4) ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص413.

الإيوني فيما يختص بالنظرة العامة للكون، هذا إلى أن أفكار التخلخل والتكاثف لدى انكسيمانس تستلزم حتى التفكير في ذرات تقترب فيكون التكاثف، وتتباعد فيكون التخلخل، أما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيرقليطس فقد صاغه ديمقريطس في صيغة أخرى تسمح باجتماع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة، وكانت نظرية انكساغوراس مع عمقها ينقصها بساطة النظرية الذرية لترد تلك الجسيمات اللامتناهية كيفا إلى ذرات متجانسة ولتصاغ قوانين الطبيعة صياغة رياضة متأثرة بالنزعة الفيثاغورية من ناحية، وليكون المذهب الذري البذرة الأولى للطبيعة الرياضية الحديثة لدى "ديكارت" و "جاليليو" الذي يقول: "لسنا في حاجة إلى أكثر من معرفة الأشكال والكميات والحركات،... لنفسر الذوق والشم والصوت"[1].

فلسفة ديمقريطس:

ينسب لهذا الفيلسوف مذهب يسمى بالمذهب الذري أو الجزء الذي لا يتجزأ فهو يرى أن العالم مكون من ذرات متجانسة غير متناهية، وغير محسوسة للعين المجردة، بل غاية في الصغر لا يمكن انقسامها، مع اتحادها جميعا في الحقيقة.

ولعل الباعث له على تكوين مذهبه ما رآه من وجود الذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، والذرات التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء.

هذه الذرات أو الجواهر الفردة تتحرك من تلقاء نفسها حركة ذاتية في خلاء واسع لا نهاية له، فتتقابل على أنحاء لا تحصى، وتتشابك في مجاميع مختلطة هي الأجسام المرئية – أي المحسوسة – أو تتفرق وتتحلل فيحدث من ذلك فساد هذه الأشياء وتكوين غيرها من نفس هذه الذرات، ذلك أنه رأى أن هذه الذرات قديمة لا أول لها، وأنها أبدية لا تفني، ويرجع ديمقريطس الاختلاف الحادث بين الأشياء إلى اختلاف الذرات في الشكل والمقدار[2].

فديمقريطس قد استبعد كل الحركات التي افترضها غيره من الفلاسفة مثل ابنادوقليس وانكساغوراس، ووصف هذه الذرات بأنها تتحرك بذاتها حركة تلقائية، وعلى هذا فالمادية البحتة هي المسيطرة على فلسفته.

أما النفس الإنسانية فهي مركبة من ذرات مادية أيضا، ولكنها مؤلفة من أدق الجواهر الذرية وأسرعها حركة، وهي ذرات نارية في شكلها وحجمها، لها طبيعة لطيفة تسري في الجسم كله، تأكيدا للقول بأن النفس هي مبدأ الحركة والحياة في الأجسام الحية، وهذه الجواهر منتشرة في الهواء يدفعها إلى الأجسام فتدخل

---

(1) السابق، ص414.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة ص8-9، تاريخ الفلسفة ص38-39 بتصرف.

في البدن كله، وهي تتجدد عن طريق التنفس، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة،... فإذا فقد بعض الذرات كان النوم أو الاغماء، فإن فقدها كلها كان الموت، حيث تتبدد الذرات في الهواء، فلا خلود للنفس. وسعادة الإنسان هي في طمأنينة النفس وخضوعها لقانون الوجود والتسليم له، والتزام الحد الملائم لمطالبها ولذاتها[1].

فالسعادة في فلسفة ديمقريطس منبع داخلي يأتي من الاستقامة والذكاء والحكمة والاستدلال وحده يعلم المتعة الصحيحة في الحياة، ويرتفع إلى ما هو أسمى من الخوف من الموت. فالسعادة إذن: حالة داخلية يسميها ديمقريطس: "الانشراح أو الوجود الصحيح"[2].

ووسائل تحصيل السعادة في فلسفة ديمقريطس هي: ضبط النفس والاعتدال في استعمال اللذائذ، والتمييز الحكيم بين القيم، والتقدم العقلي هو ما يساعد الإنسان على أن يخلق مسراته من نفسه وأن متابعة الجمال والتحديد البصير للرغبة والطموح إلى ما هو في وسع المرء وقدرته، والحياة طيبة أو رديئة، سعيدة أو غير سعيدة، إنما تكون كلها بالنسبة إلى قدرتنا على التمتع بما نملك بدون رغبة مستمرة في أكثر مما نملك[3].

أما المعرفة فمصدرها في فلسفة ديمقريطس الحواس، ويفسر الإحساس بأنه تغيرات تطرأ على النفس نتيجة لتأثير الذرات الصادرة من الجسم المحسوس والتي تضغط على العضو الحساس. ولكنه يرى بالإضافة إلى هذا أن إدراكنا الحسي ناقص ولذلك فمعرفتنا محدودة وغير كاملة[4].

فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

وهكذا يرى ديمقريطس أن المادة هي أساس الموجودات كلها، حتى العقل يجعله تابعا للحس، المعرفة الحسية نسبية، ولا يعطينا تفسيرا للمعرفة الحقة التي تستمدها من العقل، وكيف أن العقل يرتفع فوق الحس ويدرك الموجودات اللامحسوسة.

انتهى هذا المفكر بالنزعة الآلية في تفسير الوجود إلى أقصى مداها، فاستبعد الغاية والعلة الفاعلة، واستند إلى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعها وتشكل الأجسام، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كما فعل انكساغوراس، كذلك مذهبه مادي بحت لم يستثن في ذلك النفس الإنسانية ولا الآلهة، إذ الكل عنده مركب من ذرات، ومن بين الثغرات في نظريته قوله: إن العالم مكون من ذرات غاية في الصغر، بحيث لا تنقسم، ثم قوله: أنها تختلف في الحجم والمقدار، وهذا تناقض فإن الكبير حجما يمكن انقسامه إلى جزئين، الجزء الصغير والزيادة التي كان بها أكبر من غيره.

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص78.

(2) الفلسفة اليونانية، تايلور، ص61 الفلسفة عند اليونان، ص113.

(3) السابق.

(4) تاريخ الفكر، 1/ 108.

تعقيب:

إلى هنا نستطيع أن نقول بعد أن انتهينا من دراسة فلسفة ما قبل سقراط، أن المدرسة الطبيعية الأولى مادية صرفة، حيث قالت أن أصل العالم مادة معينة هي الماء أو الهواء أو النار، وأن المدرسة الإيلية كانت مدرسة عقلية بحته حيث قالت أن أصل العالم الذي يحركه ويؤثر فيه إنما هو العقل الذي لا يتصف بصفات مادية، وإنما هو مخالف لما سواه من الحوادث. وأن المدرسة الفيثاغورية كانت وسطا بين المادة الصرفة والتجريد الخالص، حيث قالت: إن أصل الكون هو العدد، والعدد كما هو معروف، كلي مجرد في تصوره، لكنه مادي محسوس في الوجود الخارجي. أما مدرسة الطبيعيين المتأخرين فهي قد رجعت إلى الوراء مرة أخرى، مثلها في ذلك مثل مدرسة الطبيعيين الأوائل، أي تغلب عليها المادية.

الباب الثاني

فلسفة السوفسطائيين وسقراط

الفصل الأول

السوفسطائيون(*)

المبحث الأول

نشأتهم وتسميتهم

اتجهت الفلسفات السابقة على السوفسطائيين إلى البحث في العالم الخارجي، وكان الوجود الخارجي -أعني الوجود الطبيعي- هو محور التفكير الفلسفي فكانت فلسفة نظرية تهتم بما يسمى بالبحث "الأنطولوجي" وإذا كان الطبيعيون يحاولون الوصول إلى علة أو إلى مجموعة من العلل والأصول ترد إليها جميع الأشياء والموجودات، إلا أنه لم يلبث طويلا حتى طرأت على الفكر الإغريقي أحوال سياسية وإجتماعية وأخلاقية أدت به إلى الاشتغال بالناحية العملية من الفلسفة. ونقصد بذلك الإنسان، هذا العالم الداخلي الذي يحتوي على مصادر المعرفة حسية كانت أم عقلية، ومن هنا انتقل التفكير من البحث "الأنطولوجي" إلى البحث "الابستمولوجي" أي نظرية المعرفة، وكان هذا كله بفضل جماعة من معلمي البيان أطلق عليهم "السوفسطائيون"، فقد تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق، وخاضوا في مسائل جدلية وخلقية، وكان لها الفضل في تكوين مواد الفلسفة العملية وكان هذا تطور طبيعي للتفكير الفلسفي في بلاد الإغريق.

فبعد انتصار أهل أثينا على الفرس في القرن الخامس ق.م أحسوا بمقدرتهم الإنسانية، فمضوا يستكملون أسباب الحضارة بهمة جديدة، فنبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والأطباء والصناع، وقويت الديمقراطية في جميع المدن، وتعاظم التنافس بين الأفراد فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم والمجالس الشعبية، وشاع الجدل القضائي والسياسي، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعا لاستغلال مواهبهم فانقلبوا معلمي بيان، وهؤلاء هم السوفسطائيون.

(*) السوفسطائيون: هم جماعة من المعلمين المحترفين لتدريس الفلسفة والبلاغة، وقد ظهروا في عصر سقراط في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. ويمكن أن نعتبرهم أول من عني بسلوك الإنسان وأخلاقه إذ أن من سبقوهم من فلاسفة وجهوا جل اهتمامهم إلى الطبيعة، ومن أين نشأ العالم إلى غير ذلك من الأمور التي تتعلق بالعالم المادي وتكوينه ضاربين صفحا عن مسائل السلوك الإنساني. ويقول الإمام البغدادي: هم ينسبون إلى رجل يقال له سوفسطا، زعموا أن الأشياء لا حقيقة لها، راجع: تلبيس إبليس، للإمام ابن الجوزي، ص40، ط: دار إحياء الكتب العربية – الحلبي 1986م.

وكان اسم "سوفيسطوس" يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص من معلمي البيان، ولكن هذا الاسم الذي يعني الحكمة والحكيم، أصبح يطلق على كل من يتاجر بالعلم، ويجادل من أجل الجدل لا بغية الوصول إلى الحق والحقيقة، أي أصبح السوفسطائي شخصا يلحقه الازدراء والتحقير، ويرجع هذا التحول إلى "سقراط" و "أفلاطون". ولهذا أسباب عدة منها: أن السوفسطائي كان يجادل ويغالط ويفاخر بقدرته على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وفي الآن عينه، وكان يستخدم الحجج الخلابة وإيرادها في مختلف المسائل والمواقف ولم يكن غايته هو البحث عن الحقيقة، بقدر ما كان يفتش عن وسائل الإقناع والتأثر الخطابي العاطفي[1].

ومثل هذا الاتجاه كان يحتاج إلى الاهتمام بالألفاظ ودلالتها والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فترك لنا السوفسطائيون ثروة ثقافية يعتد بها، كما كان لهم الفضل الأول في توجيه الفلسفة إلى الإنسان، ولولا السوفسطائيون لما عرفنا سقراط ولا أفلاطون ولا أرسطو طاليس.

وقد امتد نشاطهم الفكري إلى كل المذاهب الفلسفية المعروفة، فتناولوها بالجدل، وعارضوا بعضها ببعض، واتجهوا أيضا إلى البحث في المبادئ الخلقية والاجتماعية وعبثوا فيها وجادلوا بأن هناك حقا وباطلا، وخيرا وشرا، وعدلا وظلما بالذات، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تناولوا الدين وأذاعوا التشكك في قيمه وسخروا من شعائره، ونالوا من آلهة اليونان، واختلقوا عليها الأقاويل، ومجدوا القوة والغلبة. وقد ساعدهم على ذلك كله أن الديمقراطية في أثينا قد بلغت ذروتها في عصر السوفسطائيين. فكان لا بد للسياسي الديمقراطي أن يمتلك ناصية الجدل والقدرة على الحوار والإقناع الخطابي، ومنازلة الخصوم والدفاع عن آرائه صحيحة كانت أم كاذبة.

ومن هنا شعر السوفسطائيون أنهم أجدر الناس بتعليم هذه الصناعة فقاموا بتدريب الشباب على الجدل لإعدادهم للعمل السياسي، وبخاصة شباب الأسر العريقة صاحبة الجاه والنفوذ والثروة، وكان ذلك كله نظير أجر يتقاضوه، فاستحقوا من سقراط أن يثير عليهم العامة والخاصة، وأن يطاردهم في كل مكان، إذ إن الإغريق كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويشترى، وكانوا يفهمون التعليم على أن التلاميذ يفيدون على المعلم يقيم في مكان دائم، ولا يبذلون من المال إلا الضروري لحاجات المدرسة، فعكس السوفسطائيون الآية، وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع، فلحقتهم الزراية، لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة، ولم يكترثوا لقيمته الذاتية، ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم، وهزأوا من العقل، فكانوا معلمين وخطباء، ولم يكونوا حكماء[2].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص45 بتصرف. وقارن: محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص83.

(2) السابق، ص46، وقارن: محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص82-83 بتصرف، وقارن: الفلسفة القديمة، ص58 د. عميرة.

فلم يكن إذن السوفسطائيون مدرسة كالفيثاغوريين أو الإيليين لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد الإغريق، اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد، يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجرا، وكان هذا من أسباب كرههم، لأن ذلك لم يكن عادة الشعب الإغريقي قبل مجيئهم.

ونضيف إلى هذا أن هؤلاء السوفسطائيون يختلفون على وجه الإجمال عن الفلاسفة الطبيعيين، فبينما نرى الطبيعيين يستدلون على الجزئي من مبدأ عام مفترض، نجد السوفسطائيون لا يحاولون التعمق في تفسير الموجودات على هذا النحو، واستكناه وجودها حتى يصلوا إلى العلل الأولي للأشياء، بل كان اهتمامهم موجها إلى التجارب العملية، فحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر من هذه التجارب والمعلومات عن فروع الحياة العملية المختلفة، وانتهوا من ذلك إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة، وإمكانها أو عدم إمكانها، وكذلك عن تفسير نشأة الحضارات وقيامها وتقدمها، وأصل اللغة والدولة، وعلاقة الفرد بالمجتمع، وقد اتبعوا في كل ذلك منهجا حسيا استقرائياً.

وقد رأينا كيف كان الفيلسوف الطبيعي يتجه إلى البحث عن الحقيقة لذاتها مستهدفا تفسير الوجود تفسيرا معقولاً بقطع النظر عما يمكن أن يحصل عليه هو من نفع مادي نتيجة لتفسير هذا، أما السوفسطائيون فإن تعاليمهم على العكس من ذلك، كانت تستهدف سيطرت الفرد على الحياة وتوجيهه إلى امتلاك أزمتها، وذلك لمنفعته الشخصية، إذ الغاية عندهم عملية نفعية بحتة، والغاية تبرر الوسيلة، وقد حاول السوفسطائيون تحقيق غايتهم بطريقتين: تعليم الشباب. وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة شعبية[(1)].

ويبدو أ نه قد كان لهذه النزعة السوفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليوناني، وكذلك الفكر اليوناني، فبعد أن كان الفرد مغموراً في ظل نظام جماعي وجه السوفسطائيون النظر إلى كيانه الفردي، وإلى ذاته، فغيروا بذلك مجرى الفكر الذي كان متجها على عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة، وأحل السوفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية، ولاسيما في ميدان المعرفة والأخلاق. وكذلك يرجع إليهم القول بأن اللغة ذات أصل تعاقدي وأن الدولة كذلك تعاقدية، فهي ليست إذن من صنع الآلهة، والدين كذلك لا يتضمن حقائق عليا مطلقة، وغيبية، بل هو نظام اجتماعي نشأ في المجتمع نتيجة لحاجات اجتماعية، وكذلك جاء على لسانهم اعتبار القوانين والعادات والتقاليد نسبية، أي أنها إذا كانت تصلح لشعب معين فإنها لن تستقيم في شعب آخر، ومعنى هذا أنها ليست ذات صحة مطلقة كما كان يعتقد الفلاسفة السابقون عليهم[(2)].

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 113-114.

(2) السابق ص114-115 وقارن: محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص84.

فلسفة السوفسطائيين ومذاهبهم:

إن فلسفة السوفسطائيين تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإغريقية، ذلك لأنهم نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة، فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم "سقراط" بل إن السوفسطائية كما يقول أحد الباحثين: "كانت تبشيرا بعصر تنوير حاسم في الفكر الإنساني، أقرب ما يكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا، وبخاصة مع "فولتير وروسو" وذلك عقب الثورة الصناعية التي تمت في أوروبا"[1].

والسوفسطائية تدور فلسفتها على مذهبين هما: مذهب العندية ويمثله "بروتاجوارس" حيث يذهب إلى أن رأى كل فردحق عنده بالنسبة إليه فحسب، ومذهب "العنادية" ويمثله "جورجياس"، ويقوم هذا المذهب على المكابرة والشك في كل شيء، ويرى أنه ما من قضية بدهية أو نظرية إلا ولها معارضة، أو مقاومة مثلها في القوة والقبول عند الأذهان[2].

ويمكن أن نتتبع أهم نظريات السوفسطائيين في الفلسفة عند أعظم مشاهيرهم.

(1) الفلسفة عند اليونان، ص123.

(2) نشأة الفكر، 1/ 163.

المبحث الثاني

بروتاجوراس 480- 410ق.م

يعد بروتاجوراس من أشهر السوفسطائيين ومن أوائلهم، ولد حوالي عام 480 ق.م، في "أبديرا" وهي التي وفد منها "ديمقريطس"، ويقول: ديوجين لايرس: أنه قد تتلمذ على ديمقريطس، فقد كان في بدء حياته يحمل الحطب، وأن ديمقريطس أعجب به وعلمه الفلسفة[1]. ولقد جاب (بروتاجوراس) اليونان واستقر بعض الوقت في أثينا، إلا أنه لم تطل إقامته فيها لأنه كان قد نشر كتابا أسماه الحقيقة وردت فيه عبارة: "أما عن الآلهة فلست أعلم إن كانت موجودة أم غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة "فأحرق هذا الكتاب علنا واتهم بالإلحاد، وكان عليه أن يهرب من أثينا، ففر إلى صقلية لكنه غرق وهو في طريقه حوالي عام 410 ق.م[2].

فلسفته :

إن أشهر نظريات "بروتاجوراس" الفلسفية، بل إن شئت فقل المحور الذي تدور حوله فلسفته بل فلسفة السوفسطائيين جميعا، هي نظرية النسبية في الأخلاق، والتي تعد الإنسان مقياس كل شيء، حيث يقول: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[3]. وهذا القول يؤدي إلى الشك المطلق، ويهدم كل حقيقة موضوعية، لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأفراد.

ولقد شرح أفلاطون عبارة "بروتاجوراس" قائلا: "يتبين معناها بالجمع بين رأي "هرقليطس" في التغير المتصل، وقول "ديمقريطس" إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فيخرج منها أن الأشياء هي بالنسبة إلى على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان"[4].

معنى هذا أنه ليس هناك قواعد ثابتة متفق عليها، فليس هناك حق ولا باطل، ولا خير ولا شر، بل كل ذلك في نظرهم مما تواطأ عليه الناس ليستقيم به معاشهم في حياتهم، وهذا بلا ريب هدم لكل المبادئ والقيم.

وليس المقصود بالإنسان هنا الإنسان الكلي أو الماهية النوعية، بل الفرد المشخص المعين" وقد كان من نتيجة تقديرهم للفرد وجعله مقياسا للأشياء كلها أن جعلوا معيار الأخلاق تحقيق المنفعة الفردية، فما كان من

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص123.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص100 وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية ص46.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص124.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص46-47.

السلوك محققا لهذه المنفعة الفردية فهو خير، وإن تعارض مع المنفعة الجماعية، أو بعبارة أخرى ما يحقق لصاحبه لذة فهو خير، وما يعود عليه بالألم فهو شر، وهذا يعني أن المعيار الأخلاقي أيضا متغير ليس ثابت، يتغير من فرد لفرد، بل يتغير بالنسبة للفرد الواحد من آن لآخر، فالشيء قد يكون خيرا بالنسبة لصاحبه وشرا بالنسبة لغيره، بل قد يكون الشيء خيرا لإنسان في وقت ما، وشرا له أيضا في وقت آخر[1].

ونتيجة هذا الموقف الإنساني الفردي، فإن المعرفة تصبح نسبية، بمعنى أنها تختلف من فرد إلى آخر تبعا لخبراته وتجاربه الشخصية المستقلة عن الآخرين. ولما كان الأفراد يختلفون من ناحية السن والتكوين والشعور، وكذلك تختلف الأشياء وتتغير، فإن الإحساسات تصبح متعددة ومتعارضة، ويعني هذا كله أنه لا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن لنا تسميته أو وصفه لأن كل شيء في صيرورة مستمرة، فالذي يوجد ما نحس به فقط، والإحساسات مختلفة في الشخص الواحد من وقت إلى وقت آخر. "لذلك فليست هناك حقيقة مطلقة، بل هناك حقائق متعددة بتعدد الأشخاص والحالات. وبناء على ذلك لا تكون هناك مبادئ عامة كلية مطلقة ضرورية يتعارف عليها الناس جميعا"[2].

ولما كان كل إحساس حقا بالنسبة إلى الشخص الذي أحس به فليس هناك خطأ أصلا، بل ليس هناك ما يسمى خطأ وما يسمى صوابا، إذ يمتنع أن نتصور غير الذي نتصوره في وقت ما.

ويمكن أن نستخلص من هذا عدة أحكام تضمنها مذهب بروتاجوراس.

الأول: أن الحقيقة المطلقة غير موجودة، وقد حل محلها حقائق تتعدد بتعدد الأشخاص وأحوالهم المختلفة.

الثاني: أنه يمتنع وقوع الخطأ، ولا يمكن أن نتصور في شيء ما خلاف ما نتصوره عليه في وقت ما.

الثالث: أن الفرد مقياس الخير والشر، والضر والنفع، والعدل والظلم.

وترتب على هذا أن اعتقد السوفسطائيون في تعدد الحق، فما يراه كل إنسان هو حق بالنسبة له وصادق عنده مهما ناقض ما يراه الآخر أو خالفه ضرورة أنه لا يوجد شيء يسمى حقا في الواقع ونفس الأمر[3].

ومن النقاط التي تناولها السوفسطائيون على لسان "بروباجوارس" في الأخلاق فكرة التفرقة بين الطبيعة والقانون – أي القانون الخلقي – حيث قال: إن القانون من صنع الضعفاء قد وضعوه للقضاء به على الأقوياء والدولة تبعا لهذا من صنع الضعفاء هي شر، والطبيعة هي الخير، والسير على الطبيعة هو الأساس،

---

(1) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، د. عبد المقصود عبد الغني، ص23، ط: القاهرة 1987م.

(2) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة ص85، وقارن: مع مسير الفكر الإنساني في العصر القديم د. محمد رشاد دهمس ص72، ط: القاهرة 1982م.

(3) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، د. محمد بيصار، ص71-72، ط: بيروت 1973م.

ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له[1].

وبناء على ذلك فإن الخير الطبيعي يقتضي ترك العنان للطبيعة البشرية، أي للميول والرغبات، وأما هؤلاء الذين يمتدحون العفة والاعتدال فإنما أقعدهم – في نظرهم – الجبن عن إشباع رغباتهم، بل يرون أن الفضائل التي تعارف عليها الناس ليست إلا رذائل مقنعة، فالذي يؤيد العدل في نظرهم ضعيف لا يقدر على بزء الآخرين، والذي يمجد العفة عاجز على إشباع شهواته، ولا يكون الإنسان سعيداً متى خضع لقانون، فمن حق كل فرد أن يستخدم ذكائه لإشباع شهواته، وتحقيق سعادته ففي رأيهم أن الحياة السهلة والإفراط والانحلال عندما تكون مواتية تؤلف الفضيلة والسعادة، أما فيما عدا ذلك فإن جميع الخيالات التي تقوم على ما يتفق عليه الناس مما هو منافي للطبيعة إنما هي حماقة وعدم[2].

(1) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص57، ط: دار الكتاب العربي، 1953م.

(2) محاورة جورجياس، لأفلاطون، ترجمة محمد حسن ظاظا، ص87–92 بتصرف، ط: الهيئة العامة 1970م.

المبحث الثالث

جورجياس: 480-375ق.م

ولد جورجياس في (ليونتيوم) من أعمال صقلية، وأخذ العلم والفلسفة عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله، وعني باللغة والبيان، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم، قدم أثينا فاستولى على لباب أهلها ببلاغته، ويعد أن وضع "جورجياس" آراءه هجر الفلسفة واتجه إلى السوفسطائيين يعلم الجدل مثلهم، يخطب في الناس مبينا لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة. وقد صرف النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة، وقنع بمعرفة الاحتمالات النظرية، وعرف عنه أنه سمى الجدل فن السيطرة والإغواء والاستمالة، ويقال عنه أيضا أنه كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر في نفس أي شاب، ولذلك فقد أقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء[1].

فلسفته:

كان هذا الفيلسوف أصرح من سابقه في نفيه وجود الأشياء مستدلا على ذلك بالأدلة الجدلية، ومحتذيا فيها حذو الفيلسوف الإيلي "زينون" في استدلالة بالأدلة القياسية الجدلية، واعتماده على دليل الخلف، وكان يقصد من ذلك أن يرد على الإيليين الذين يثبتون الحقيقة المطلقة وهي الوجود، ويدعون أنه لا يوجد شيء سواه، فهو الموجود القديم الحقيقي، وأخذ يبين لهم أنه لا توجد حقيقة ما، مستدلا على ذلك بمنهجهم الجدلي، آملا أن يتفوق عليهم في هذا المنهج[2].

وضع "جورجياس" كتابا في الطبيعة سماه "اللاوجود" ضمنه ثلاث قضايا رئيسية تعتبر من أهم القضايا التي تحدد لنا أنواع الشك المختلفة وهي على النحو التالي:

1- "لا شيء موجود".

2- "إن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف".

3- "وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله إلى الغير"[3].

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 119، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص47، الفلسفة القديمة ص61-62.

(2) محاضرات في الفكر الإغريقي د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص65-66، ط: القاهرة 1989م.

(3) فلاسفة الإغريق، ص60، الفلسفة اليونانية، تايلور، ص69.

أما القضية الأولى التي تقرر: أن لا شيء موجود، فهي تعني إنكار "جورجياس" لأي نوع من الوجود، "وهذا هو الشك في أعلى مراتبه أو ما يسمى بالشك "الأنطولوجي" الذي ينتفي معه كل قضية وكل وجود، سواء كان قديما أم حديثا، متناهيا أو لا متناهيا[1]. وفي ذلك يقول: "فلأن الوجود لو فرض موجودا فإما أن يكون قديما أو حادثا والكل باطل، فالوجود غير موجود، وذلك لأنا لو فرضناه قديما، فالقديم لا أول له، وهو أيضا لا نهاية له، فهو غير محدود، ولكنه بالضرورة في مكان فيكون محويا فيه والمكان حاويا له فهو أكبر منه بالضرورة فيكون متناهيا، والفرض أنه غير متناه فلا يكون قديما، وإما إن كان حادثا، فإما أن يكون حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء معدوم، أما الثاني فباطل بالبداهة، لأن العدم لا ينتج وجودا، وإما أنه حدث بفعل شيء موجود فهذا الشيء داخل فيه، وكامل به، فلا يكون حادثا، والفرض أنه حادث، وهذا تناقض، إذن فلا يوجد شيء[2].

وهذه القضية قد تابع فيها "جورجياس" الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي الموجودة. أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون والتي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس، وكان "جورجياس" يستعير منهج "زينون" من قبله في الجدل، ويعتمد على "بارمنيدس" في آرائه في أصل الكون، ليثبت بذلك بطلان المحسات[3].

وأما القضية الثانية التي تقرر: أنه حتى لو فرضنا وجود شيء فلا يمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لعقيدة السوفسطائيين في اعتماد تحصيل المعرفة على الحواس وحدها، دون العقل وما دامت إدراكات الحواس – تختلف عند الأشخاص، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو[4].

وهذه القضية هي النوع الثاني من الشك الذي يسمى في ميدان المعرفة بالشك "الابستمولوجي" أو "اللاإدارية"، فالإنسان بما فيه من عقل وحواس قاصر وعاجز عن إدراك حقيقة الموجودات، ذلك لأنه ليس هناك أية علاقة ضرورية بين الفكر والوجود الخارجي أي الأشياء. فالحواس كثيرا ما تخدعنا فترينا الحق باطلا، والباطل حقا، وأما المخيلة، فكثيرا ما تعطينا صورا مركبة لا تعبر عن الحقيقة[5].

وأما القضية الثالثة التي تقول: إذا أمكن معرفة شيء فلا يمكن إيصاله إلى الغير ينتهي بها كل ما يسمى بالمبادئ الكلية والقوانين المطلقة، فإن ترتيب المعرفة على الحواس في رأي السوفسطائيين يؤيد هذه

---

(1) محاضرات في الفلسفة القديمة، ص86.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص48 بتصرف.

(3) قصة الفلسفة اليونانية، ص102-103.

(4) السابق، ص103.

(5) محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص86-87.

القضية، ذلك أن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر. لأن المعرفة عندهم نسبية، ولأن اللغة وهي آلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة، إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ.

وبهذه القضايا الثلاث استطاع "جورجياس" أن يصور لنا المجتمع الاثيني – في عصره – بصورة تدعو إلى السخرية، لأنه مجتمع يعيش في الفوضى والغوغائية والأنانية والأهواء الشخصية والميول الفردية، فلا قوانين ولا قيم ولا مبادئ متعارف عليها ولو بقي مثل هذا المجتمع على مثل هذا الحال لكتب عليه الفناء، ولكن لكي تستمر أثينا موطنا للحكمة والفلسفة والعلم في هذه العصور التي نؤرخ لها، فقد ظهر "سقراط" ليعلم الناس الحكمة وحب المعرفة.

والذي يتضح لنا من هذه القضايا الثلاث أنها لا تستند إلى أصول الجدل وقواعد المنطق، وإنما تستند إلى السفسطة، وتعتمد على المغالطة، وذلك لأن (جورجياس) ألغى بواسطتها الوجود والمعرفة إلغاء تاما لمجرد إظهار البراعة في الاحتجاج. وفي هذا يقول أحد الباحثين: وهذه مغالطات قام بنقدها سقراط، وأفلاطون وأرسطو منذ زمن بعيد، وحسبك أنها لا تفرق بين المعلول والعلة، والسبب والمسبب، وقد نجم عن هذه السفسطة التي لا تنتج أن أسس أرسطو علم المنطق ووضع له قواعد ثابتة[1].

وهذا القول المتقدم في باب الحق أعظم بطلا من قول سابقه "بروتاجوراس" أنظر إلى قوله "لا يوجد شيء" فتراه ليس محتاجا لنقد لأنه ساقط بنفسه، وفي قوله "وإن وجد شيء لا يمكن معرفته" تحكم بلا مسوغ وترجيح دون مرجح،... وكل هذا لا يفهم منه إلا أيلولة مذهبه إلى العجز المطلق والعدمية المطلقة أيضا، أو الشك المطلق في جميع أطواره.

نقد وتعقيب:

هذا هو مذهب السوفسطائيين على وجه إجمالي في الفلسفة والأخلاق إنكار للوجود ذاته، وجحود للعقل في جوهر رسالته وتنكر لكل ما خصت به الإنسانية من قيم وما ورثت من مبادئ، طبقوا مذهبهم هذا على الأخلاق والقانون والسياسة فلم يبقوا ولم يذروا، مما جعل مذهبهم هادما لنظام الدولة، وللدين والأخلاق، مما جر عليهم سخط الناس جميعا، وجعلهم محل السخرية والازدراء ممن جاء بعدهم من الفلاسفة والمفكرين[2].

وإلى هنا يمكن لنا إجمال المبادئ السوفسطائية في هذه النقاط:

---

(1) تهافت الفلسفة، أ. السيد محمود أبو الفيض المنوفي، ص69، ط1: بيروت دار الكتاب العربي 1967م.

(2) الفلسفة اليونانية، د. بيصار، ص73.

أولاً: الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة. وهذا شيء طبيعي عند السوفسطائية فهي مادية بحتة، حسية صرفة، فهي لا تعرف من هذا العالم إلا ما هو محسوس، ولا تقول بمصدر للمعرفة غير مصدر الإحساس.

ثانياً: الإنسان – الشخص – هو مقياس كل شيء، حقا كان أو باطلا موجودا أو غير موجود، فما يراه حقا فهو حق وإن كان يراه الآخر على خلاف ذلك وما يراه باطلا فهو باطل وإن رآه الآخر على غير هذا.

ثالثاً: إنكار الحقيقة المطلقة والمفاهيم الكلية، فليس هناك مفاهيم عامة كما أنه ليس للأشياء حقائق ثابتة يتعارف عليها الناس ويتعاملون بها، وليست الألفاظ سوى مجرد اصطلاحات تتغير بحسب الزمان والبيئة والمكان. والمعاني المقصودة منها إنما تكون على حسب ما يراه قائلها، وعلى هذا ينكرون الحقائق الكلية لمفاهيم العدل والحق والصدق والخير والشر... الخ.

رابعاً: الفضيلة هي المهارة الشخصية، فكلما كان الفرد ما هرا في حرفته كان فاضلا.

خامساً: الغاية عندهم تبرر الوسيلة، وهذه قاعدة وصولية مبنية على مبادئهم السابقة، فما دام الإحساس مصدر المعرفة والإنسان مقياس الخير والشر وليست هناك مفاهيم كلية يؤمن بها، فإنه ينطلق لتحقيق رغباته وإشباع ميوله فيضع همه في الغاية التي يرجوها، ومن أي طريق كانت، حقا أو باطلا، خيرا أو شراً، لأن الغاية تبرر الوسيلة.

وهذه المبادئ كما ترى مبادئ هدامة لكل نظام اجتماعي للدين، وللأخلاق ولكل نظم الدولة، ومن ثم كانوا مثارا لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة، وموضعا لانتقادهم وهدم تعاليمهم.

ومع كل هذا الانحراف في تعاليم السوفسطائيين وسلوكهم فمما لا شك فيه أنهم ملأوا الجو اليوناني بلون من الضجيج والصخب أحدث نوعا من الانتعاش والحركة إيجابا أو سلبا، بناء أو هدما، وولدوا شعوراً بالتنافس ورغبة في السبق وطموحا، مما اعتبر ممهدا إلى حد بعيد لما جاء بعدهم من تقدم فكري، ونضوج فلسفي ظهر على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو، خاصة في الأخلاق، فإن أخطائهم أوضحت ضرورة مراجعة القيم الخلقية السائدة والتقاليد المتوارثة إذا أريد لها أن تؤسس على قواعد عقلية تحظى باحترام الإنسان وتقديره.

فمن الأمانة العلمية – إذن – أن نقرر أن السوفسطائية قد أسدت إلى الفكر الإنساني وإلى الفلسفة النظرية جميلا لا ينسى، وأحدثت في تطور ذلك الفكر أثرا بالغا كان بدءا لضوء جديد مهما كان خافتا وضئيلا فقد أنار الطريق لمن جاء بعدهم في ذلك الاتجاه الجديد، ذلك أنه بينما ظل التفكير الفلسفي على يد فلاسفة اليونان السابقين على السوفسطائيين محصورا في دائرة الكون والعالم الطبيعي، بل وفي أضيق دائرة من هذا العالم الطبيعي، وهي نشأته وأصله الذي انحدر منه، فإننا نجد السوفسطائيين يوجهون التفكير الفلسفي إلى الإنسان فقط وإلى ملكاته، وما به من قوى وماله من مركز في الوجود، وما يسعى إليه من أهداف وغايات، فحصر

السوفسطائيون موضوع الفلسفة في الإنسان وحولوا تفكير الفلاسفة إليه وإن لم يذهبوا في هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك ولم يحاولوا التعمق إلا بقدر ضئيل[1].

ومهما قال الناقدون في فلسفة السوفسطائيين، فلا سبيل إلى إنكار هذه الحقيقة، وهي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية، كهذه النهضات التي تجيء في التاريخ على فترات متباعدة، والتي يظهر أنها تتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة والعلوم.

ولقد شهدت انجلترا وفرنسا في أوائل القرن الثامن عشر نهضة فكرية كالتي شهدتها بلاد الإغريق على يد السوفسطائيين حيث ساد الشك وحاول الفكر أن يهدم كل قديم، لا ينجو منه نظام من النظم، فتناول الأسرة والدولة والقوانين وقد جاءت تلك النهضة أيضا عقب عصر إيجابي بنائي[2].

ومما هو جدير بالذكر أن الفلسفة السائدة اليوم وهي الفلسفة العملية – البراجماتية –[3] التي لا تريد أن تعترف بحقيقة في ذاتها مستقلة عن الإنسان، بل الحقيقة عندها هي ما يكون نافعا في الحياة العملية، قريبة الشبه بتعاليم السوفسطائيين ولسنا نخطئ إذا قلنا أنها سوفسطائية العصر الحديث، تحاول أن تتخذ من الإنسان مقياسا لكل شيء، وكل الفرق بينها وبين سوفسطائية "بروتاجوراس" هو فرق في معنى "الإنسان" فكان "بروتاجوراس" يعني به الفرد، ومذهب البراجماتية اليوم يريد به الإنسانية كلها، ولما كان ما ينفع الإنسان اليوم قد يضره غدا، وما ينفع هذه الأمة قد يضر أمة أخرى، إذن فليس ثمت حقيقة ثابتة خالدة، ولا ريب في أن موضوع الخطأ عند "بروتاجوراس" قديما، وفي مذهب البراجماتية حديثا، هو الاعتماد على حواس الإنسان – مع أن حواس الفرد خاصة به –، وتجاهل الجانب العقلي منه، مع أنه العنصر الذي يشترك فيه أفراد البشر جميعا.

وليس من المبالغة القول بأن الموقف المتشدد الذي وقفه بعض "السوفسطائيين" من حيث تغليب المصلحة الفردية في أقرب صورها على ما عداها، كان من بين العوامل التي حدت ببعض الفلاسفة اللاحقين إلى أن يبذلوا جهودا مخلصة نحو رسم الطريق السليم للملائمة بين متطلبات الفرد وخيره وصلاحه، وبين الصالح العام للمجتمع ككل.

وقد ظهرت هذه الملائمة واضحة لدى النظم الفكرية لكل من سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس.

---

(1) الفلسفة اليونانية، د. بيصار، ص74.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص106.

(3) البراجماتية: مذهب نشأ من الأفكار الأمريكية، وهو يرفض النظر في الحقائق الميتافيزيقية، ويقصر نظره على البحث فيما يتصل بالوجود الواقعي، وعنده أن النظريات والحقائق ليست ثابتة بل متغيرة بتغير الأزمان، وأن الحق والفضيلة ما رآه الناس أنفع لهم... الخ.

الفصل الثاني

سقراط وفلسفته

تمهيد:

كان من آثار السوفسطائيين – كما سبق أن بينا – أن تعرض كل نظام للسقوط، وانهدم ما كان للناس من مثل يطمحون إليها، سواء في ذلك الأخلاق والدين والحقيقة والقانون، فقد ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة، وتفسير الخير والشر مذهبا يناسب هواه ويتفق ومآربه وأخضعوا الدين للنقد والشك حتى كادت العقائد في الآلهة تندك من أساسها، وأنكروا الحقائق الخارجية، فالإنسان هو مقياس كل شيء، ولم يعتقدوا أن ثمت حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان، وعبثوا بالعادات الموروثة والقوانين، فجاء "سقراط" وألقى هذه الأنقاض المتهدمة يعوزها البناء، فأقامها وأعاد لها النظام الذي ألفه السوفسطائيون.

ففلسفته تمثل أول خطوة من خطوات التفكير الفلسفي المنهجي الصحيح عند اليونان، كما كانت كذلك حجر أساس لما جاء بعدها من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، "ولقد أجمع المؤرخون أو كادوا على أن سقراط في تاريخ الفكر اليوناني بل والإنساني كان من القوة بحيث أتيح لاسمه أن يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله وما بعده"[1].

حياته: 469- 399 ق.م:

ولد سقراط – على أرجح الآراء – حوالي 469 ق.م، في إحدى ضواحي أثينا من القبيلة الأنطاكية، ومن قرية ألوبيس، من والد يدعى "صوفر دنيلوس" كان يمتهن صناعة التماثيل، ووالدة وتدعى "فيناريتي" كانت قابلة، لهذا اشتغل في طفولته بنحت التماثيل كما كان يفعل والده[2].

ثم أغرم سقراط بالفكر واشتغل بالجدل، وأخذ يطوف بين الناس يجري معهم الحوار ويثير المشاكل الفكرية، ويخلق في نفوسهم من الشكوك حول القضايا ما يمكنه من التوصل إلى تقرير الحقائق ومعرفة الأحكام.

وكان سقراط قبيح المنظر، قصير القامة، بدين الجسم، بارز العينين، كبير الأنف، واسع الفم، بالي الثياب. ولكنه مع ذلك امتاز – كما يقول أحد المؤرخين وهو البير ديفو – بسرعة الفهم وحدة الذهن،

---

(1) مع مسيرة ا لفكر الإنساني في العصر القديم، ص81.

(2) سقراط، تاليف الفرد ادوارد بتلر، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة ذكي نجيب ص24 وما بعدها، ط: مكتبة نهضة مصر 1962م، وقارن الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص180.

وحضور البديهة، والبراعة في إخفاء سخريته الموهوبة في غلالة من السذاجة المقصودة، إلا أنه طبع بمزيج غريب من التحكم في النفس والمهارة والحماس[1].

ومن أهم ما يميز شخصيته هو براعته في المناقشات، ودقته في كشف الشراك التي يحاول الناس إيقاعه بها، معتمدا في ذلك على الأسلوب الشعبي. وعلى كثرة ما حباه الله من مواهب العقل كان يعلن أنه لا يعرف شيئا، وليس حكيما، ولكنه فيلسوف محب للحكمة، فكثيرا ما قال: أنا أعرف شيئا واحداً وهو أني لا أعرف شيئاً.

ولما كان سقراط يحب الحكمة وينشدها، فقد كان يتلمسها في كل من يصادفه، واعتاد أن ينزل إلى سوق أثينا، أو المجتمعات العامة، ثم يتحدث إلى كل من أنس منه ميلا إلى الكلام في مسائل الحياة والموت وما يتعلق بهما، لا يعبأ بحالة من يحادثه، غني أم فقير، شاب أم شيخ، وحديثه مباح لكل من يريد، لا يأخذ عليه أجرا كما كان يفعل السوفسطائيون ولم يكن يحتكر الكلام، بل يتبادل الحديث، ويوجه المناقشة إلى الجهة المنتجة، وهذه الطريقة التي مهر فيها سقراط هي طريقة الحوار،... ولم يكن سقراط يرى أنه مخير فيما يفعل، بل كان يعتقد أنه مسير بوحي يملي عليه ما يقول، ويرسم له طريق المسير، ويطلعه على نتائج الأعمال قبل حدوثها، وهو إنما يؤدي رسالة فرضتها عليه الآلهة، ليس له عن أدائها محيص[2].

وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحي أبو لون إن كان هناك رجل أحكم من سقراط، فكان الجواب بالسلب، فعجب له سقراط ولم يكن يرى في نفسه شيئا من الحكمة، وأراد أن يستبين غرض الإله، فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين، ليتحقق إن كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته، كان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فن، فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن، أو عن إلهام إلهي، وكلاهما مباين، وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة في علمه بجهلة، بينما غيره جاهل يدعي العلم، فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن، وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأن الله أقامه مؤدباً عموميا مجانيا يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية[3].

وأخيراً وبعد حياة حافلة بالشهرة والصيت وقوة النفوذ الشعبي تأليت على سقراط أحداث الزمان وقلبت له الدنيا ظهر المجن، حيث أحنق سلوك سقراط بعض الأثنيين، فوشوا به إلى الحاكمين بتهمة أنه ينكر الآلهة ويقول بإله واحد، وأنه يفسد بتعاليمه شباب أثينا، ولقد حكم عليه بالإعدام وهو في سن السابعة والأربعين، ولما أودع السجن أراد بعض تلاميذه أن ينقذوه من براثن الموت، فهيأوا له الهرب، وبذلوا مساعيهم

---

(1) الفلسفة اليونانية د. بيصار، ص78.

(2) قصة الفلسفة، ص111-112.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص51.

في ذلك، ولكنه أجابهم في كبرياء الحكماء بأن ليس من الأخلاق أن يهرب من قوانين أثينا التي طالما حته من أعدائه وأعداء وطنه[1].

وتعلق الدكتورة أميرة مطر على محاكمة سقراط والحكم عليه بالإعدام، وتنفي أن يكون السبب هو إنكار آلهة اليونان، حيث تقول: إن الطابع الديني الذي صورت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالآلهة التي ذكرت في محاورة الدفاع لم تكن لتنتهي به إلى الإعدام، فكثيرا ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الآلهة اليونانية، وتشككوا في حقيقتها، ووجهوا تقدهم للأساطير الأولمبية، وأساطير هيزيود وأورفيوس وغيرهم ممن كتبوا عن الآلهة.

وإنما النقطة الرئيسية في هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سقراط في إقامة شعائر الديانة التي فرضتها الديمقراطية، لأن الأمر الذي كانت الحكومة آنئذ تؤاخذ عليه هو إقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية، ولم يكن يعنيها الاعتقاد في حد ذاته، فعدم مشاركة سقراط عد في النهاية خيانة للديمقراطية، وليس الحادا أو كفرا بالآلهة[2].

---

(1) مع مسيرة الفكر الإنساني، ص82. وقارن: تهافت الفلسفة، ص77-78، التهم التي وجهت إلى سقراط.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص145.

المبحث الأول

منهجه في البحث

لما كانت عناية "سقراط" قد انصرفت إلى البحث في الإنسان، فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إلى استعمال المناهج العقلية، والتأملات المناسبة لهذه الدراسة، أما المناهج التجريبية التي تعتمد على المشاهدة واستخدام الحواس، فلم تكن تفيده كثيرا في المعرفة التي يسعى إليها، لذلك اختار سقراط لنفسه منهجا يتفق وطبيعة الظروف التي عاشها ويتلائم مع الأفكار السائدة فيها فاتخذ من "الاستقراء والمحاورة" أساساً لمنهجه وسبيلا لنشر مذهبه حتى يتسنى له أن ينفذ إلى قلوب الآخرين بالحجة الواضحة وبالأدلة القاطعة.

والاستقراء عند سقراط: "عبارة عن تتبع الجزئيات للوصول إلى الماهيات الكلية والحقيقة العامة" وذلك يكون بتجريد الصفات الذاتية المشتركة بين الناس من العرضية، وذلك لا يكون إلا بطريق العقل المشترك بين الأفراد، فطريق المعرفة الحقة عند سقراط هو "العقل" لا الحس. وعلى هذا يكون الاستقراء السقراطي استقراء عقليا، وهو غير الاستقراء العلمي المعروف، وقد وصل سقراط باستقرائه هذا إلى وضع تعريفات للمفاهيم الكلية، كالحق، والعدل، والتقوى والشجاعة، والحلم والكرم... الخ.

فالاستقراء السقراطي الذي ينسبه إليه أرسطو، لم يكن يعني عند سقراط التعميم المستمد من ملاحظة الأمثلة الجزئية واستقراء الوقائع التاريخية في فلسفته الأخلاقية والسياسية، وإنما كان تصنيفا للأمثلة الموضحة للتصور الكلي أو المثال المدرك بالعقل والمشترك بين هذه الأمثلة. وفي ذلك يقول أرسطو: "لقد انصرف سقراط عن البحث في الطبيعة كلية وعكف على دراسة الموضوعات الأخلاقية، وفي هذا المجال كان يعني بالكلي، وكان أول من أقام العلم على التعريفات" ويقول أيضا: "لقد كان سقراط يعني بالبحث عن الماهية والاستدلال القياسي،... وهناك شيئان يمكن أن ننسبهما إلى سقراط: الاستدلال الاستقرائي، والتعريف الكلي، وكلاهما يتعلق بنقطة البداية في كل العلوم"[1].

ومنهج الحوار والمناقشة الذي انتهجه سقراط في بحثه يقوم على مرحلتين هما: "التهكم والتوليد".

أ- **مرحلة التهكم**: وكان أسلوبه فيها أسلوب المتجاهل الذي لا يعرف شيئا، فهذه المرحلة تبنى على تصنع الجهل والتظاهر بالتسليم لوجهة نظر خصومه، ثم الانتقال إلى إثارة الشكوك حولها، بحيث يستخلص من آرائهم لوازم يستحيل عليهم التسليم بها للتناقض مع آرائهم ومعتقداتهم، فيقعون في التناقض والحرج.

---

(1) السابق، ص147.

"فالتهكم معناه أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه كأن يأتي لمدعي العلم يقول له: أنا لا أعلم عن هذا الموضوع شيئا وأريد أن أعلمه منك. وهو في العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا في موضوع الحديث، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة تراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا، وإذا أراد أن يناقش في الدين والتقوى يختار أكبر كهنة اليونان، وإذا أراد أن يناقش في الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان في ألعاب القوى، ثم يبدأ في مناقشة هذا الشخص المختار في فنه وفي هذه المرحلة نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة، ويبدو كأنه لا يدري من أمر نفسه شيئا، وذلك حتى يثير في نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء، فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر في الرد عليه.

ويتراءى له سقراط في هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير، ولكن شخصية سقراط الحقيقية تبدأ في الظهور حينما يأخذ الخصم في الأدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة: وسرعان ما يتناول سقراط في سخرية لاذعة، ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط، فيكتفي بأن يتلقى منه ما يريد هو أن يلقيه إليه، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه"[1].

فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل، أو تجاهل العالم، وهو بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان مما أذاعه السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لا بد منها لتطهير النفوس فغرض سقراط في هذه المرحلة تخليص العقول من العلم السوفسطائي الزائف وإعدادها لقبول الحق. وربما أشبه هذا عند علماء المسلمين ما يسمى بـ"التخلية قبل التحلية".

"فهذه المرحلة من منهج سقراط هي بمثابة من يقوم بعملية التطهير أي تطهير العقول والنفوس من الأفكار الزائفة الباطلة الفاسدة مثل الجراح الذي يقوم بتطهير الموضع الذي سيقوم فيه بإجراء عملية الجراحة، وكان أيضا بمثابة إعلان عن منهجه في البحث الذي يختلف عن منهج السوفسطائيين حيث كان الجدل عندهم غاية في ذاته لا يبغون من ورائه الوصول إلى اكتشاف الحقيقة، فكان شكهم مذهبيا، أما سقراط فقد اتخذ من الجدل وسيلة مؤقتة للوصول إلى توليد الحقيقة من نفوس خصومه، فكان الشك عنده منهجيا، وهو المطلوب في أنواع المعارف المختلفة علمية أو دينية أو فلسفية، فلا بد منه لاكتشاف الحقيقة[2]".

وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه، يبدأ مرحلة جديدة وهو التوليد.

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 135-136 بتصرف.

(2) محاضرات في الفلسفة القديمة، ص93.

ب- مرحلة التوليد: وفيها يبدأ سقراط بإعادة بناء المعرفة بعد إزالة آثار المعارف السوفسطائية المشوهة، بتوجيه الأسئلة التي تساعد على توليد المعارف الثابتة بالفطرة، ويقوم هو بدور الموجه والمصحح فقط. ففي هذه المرحلة يساعد سقراط محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا حتى يصل بهم إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها، فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم. فالتوليد هو: استخراج الحق من النفس، وكأن سقراط يقول في هذا المعنى أنه يحترف صناعة أمه – وكانت قابلة – إلا أنه يولد نفوس الرجال[1].

ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة في فطرة الناس، أي أن الأطفال يولدون وفي نفوسهم العلم النظري، فالعلم عند سقراط – وكذلك عند أفلاطون – أولى سابق على التجربة، ويقتصر أثر التعليم في المدرسة أو الجدل في السوق على إيقاظ النفس، فيذكرها بهذه المعاني الفطرية التي كانت موجودة قبل ميلادها الأرضي، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر، وهو عالم المثل – كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد – فالتعليم إذن ليس إلا تذكر، وأما أساليب الجدل المختلفة فهي التي تساعدنا على استرجاع المعاني، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثية[2] فهو يشير بهذه المرحلة من منهجه إلى نظريته في أن المعرفة فطرية في النفس، وأن مهمة المعلم أنما تتلخص في مساعدة الأخر على استخراج الكامن عنده وليس في إضافة شيء جديد إليه.

والمتأمل في المنهج السقراطي يجد أن المحاور يمر بثلاث مراحل متتابعة:

أولها: مرحلة اليقين الذي لا أساس له من الصحة، وهي مرحلة يراد بها إظهار جهل الخصم وغروره وادعائه العلم وقبوله لما يلقى عليه من غير أن يحتكم إلى المنطق السليم أو الفكر المستقيم.

ثانيها: مرحلة الشك، وفيها تتوالى أسئلة سقراط والإجابة عنها حتى يتردى المتكلم ويقع في حيرة لا يخلص منها، ويبدو التناقض في عباراته فيأخذه الغضب، ويعتبر سقراط ثقيل الظل، ولكن سقراط كان يقابل كل كلام من هذا النوع بالصبر الجميل والابتسامة الهادئة، ويقود صاحبه إلى صميم الموضوع الذي يدور حوله الجدل، ولا يزال آخذا بزمامه حتى يتملكه الخجل، ويشعر أنه تعرض لشيء لا علم له ولا مجال له فيه، ويوقن بأنه جاهل مغرور، وتشتد رغبته في طلب العلم، ومعرفة الحقيقة وحينئذ تبدأ المرحلة الأخيرة.

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص52، ودروس في تاريخ الفلسفة ص13 وتهافت الفلسفة ص72، الفلسفة اليونانية، بيصار ص79، أفلاطون، د. عبد الرحمن بدوي، ص35-36 ط: النهضة المصرية 1964م.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي 1/ 137.

ثالثها: مرحلة اليقين بعد الشك. وفي هذه المرحلة يقصد فيها البحث من جديد في الموضوع ومعرفة الأمثلة التي توضح الحقيقة وتميزها عن غيرها، وملاحظة ما بينها من أوجه الشبه وأوجه الخلاف والوصول إلى تعريف منطقي جامع لا يجد الشك إليه سبيلا، أنها مرحلة تقوم على أساس الإدراك العقلي لا على أساس التصديق الساذج[1].

وهكذا كان يبحث "سقراط" عن الحقيقة الثابتة التي تتفق عليها العقول جميعا، فالعقل واحد عند الناس جميعا – أو على حد قول ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين الناس – فماهية الشيء وطبيعته هي الحقيقة التي يكشفها الإنسان بعقله من وراء الأعراض والصفات الجزئية المحسوسة فغاية العلم عنده هو إدراك الماهيات التي تحدد حقيقة الأشياء، وهي واحدة ثابتة لا تتغير من شيء إلى شيء داخل النوع الواحد، ولا تختلف العقول على معرفتها، فسقراط أول فيلسوف توصل إلى البحث عن الحد الكلي، وتوصل إليه بمنهج الاستقراء، مما كان له أكبر الأثر في فلسفة أرسطو، وهي فلسفة المعاني أو الماهيات التي وجدت في فلسفة أفلاطون، ولكن في عالم آخر هو عالم المثل.

هذه هي خلاصة منهج سقراط القائم على التهكم والتوليد، يمكن أن يطلق عليه اسم المنهج الجدلي، لأن استخراج الأفكار من النفوس ومحاولة توضيحها بالمناقشة الذاتية، أو الحوار الثنائي هو ما يعرف باسم: "الديالكتيك أو الجدل". والحقيقة سواء عند سقراط أو أفلاطون هي قبل كل شيء فكرة، والفكرة لا يمكن أن تتضح إلا بالجدل، أي التحليل النقدي لكل جوانبها. فالجدل في الفلسفة السقراطية الأفلاطونية لا يتناول الأشياء أو الوقائع، وإنما يتناول التفسيرات المختلفة لها، أو العبارات التي تقال عنها، ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال ببعضها يؤدي إلى اكتشاف التناقضات التي يمكن أن تنطوي عليها الفكرة، وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلي.

ويتلخص المنهج الجدلي عند سقراط في وضع فرض من الفروض يتفق عليه الخصمان، ثم يأخذ سقراط ومحاوره في استنباط كل ما يترتب على هذا الغرض من نتائج ملزمة، ولم يكن سقراط يناقش الغرض نفسه، كما لم يضع نظرية يثبت بها أن هذه الفروض قضايا واضحة بذاتها، أو بديهيات وإنما كانت هذه الفروض مجرد مسلمات يتفق عليها الطرفان ولم يكن سقراط يعني بالتحقق من صحة الفروض أو ما يترتب عليها بالتجربة أو الملاحظة، ولكنه كان إذا أثيرت حولها الشكوك يكتفي بالبحث عن مقدمة أخرى أو عن فرض آخر سابق عليها، استمدها منه[2].

---

(1) مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، ص84.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص151-152.

وهكذا نجد أن سقراط أخذ على عاتقه هدم حركة السفسطة، فابتكر بذلك الفلسفة الروحية الإنسانية[1] القائمة على التساؤل والبحث العقلي المنظم، فاستحق ثناء أرسطو فيما بعد لكونه "أول من طلب الحد الكلي طلبا مطردا، وتوسل إليه بالاستقراء وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين: يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين"[2] ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغير روح العلم تغييرا تاما، لأنه، إذ جعل الحد شرطا له، قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون، إلى مقولة الكيفية، فهو موجد فلسفة المعاني، أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو، والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة[3].

فلسفته :

لم يحفل سقراط في فلسفته بالطبيعيات والرياضيات، لأن اهتمامه انحصر في النظر في الإنسان، ولذا اشتهر عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وفي هذا يقول: "شيشرون": إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأودعها المدن وأدخلها البيوت، وجعلها ضرورية لكل بحث في الحياة والأخلاق"[4] أي أن سقراط حول النظر من الطبيعة إلى النفس الإنسانية، وما قد يفرض من بحث عن الكون الطبيعي، ظواهره أو موجوداته الحسية إنما لأنه مركز للإنسان، وبيئة لنشأته ونموه.

والذي يعنينا من فلسفة سقراط هنا بيان رأيه في الألوهية والمعرفة والأخلاق.

---

(1) دراسات في الفلسفة الإسلامية، د. محمود قاسم، ص14، وقارن: سقراط، الفرد ادوارد تيلر، ص109.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص52-53 نقلا عن ما بعد الطبيعة لأرسطو وقارن: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، د. مصطفى النشار، ص88، ط: القاهرة، 1988م.

(3) السابق، ص53.

(4) الحضارة الإغريقية، د. أحمد صبحي، ص1/ 86.

المبحث الثاني

الألوهية في فلسفة سقراط

أخذ سقراط الحكمة – كما يقول الشهرزوري – عن فيثاغورس، واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية، وأعرض عن ملاذ الدنيا، وأظهر الخلاف مع اليونانيين في الدين مقابل رؤساء ذوي الشرك بالحجج والأدلة[1].

ويضيف الشهرستاني أن سقراط هو الفيلسوف الذي استولت فكرة الألوهية على تفكيره. فقضى حياته واقفا يطرق بعقله الباب الذي يؤدي إلى الله فلم يفتح له – ولم ير مما وراءه شيئا، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شيء... ووراءه الحق المطلق الذي يفسر الوجود بنوره دون أن ترى العين مصدر هذا النور[2].

لقد كان سقراط ينظر إلى الإله نظرة عميقة كريمة خالية من الشوائب والانحرافات التي كانت سائدة في عصره، وأهل زمانه ونظرتهم إلى الإله، فكان يؤمن بوحدة الإله، وأنه خالق العالم بفضله وكرمه، وأنه يهيمن عليه ويدبر كل شئونه، ويؤكد ذلك ما ذهب إليه أحد الباحثين حيث يقول: "لا يعترف سقراط بوجود الإله فحسب، وإنما يعترف أيضا بسهره على تنظيم الكون، وهو لا يعترف بهذا فحسب وإنما يعترف مع ذلك بسهره على خطوات الأفراد وتصرفاتهم جميعا، والإله عنده قد أمر الناس بالصلوات ولكنه لا يرضيه منهم أن يفعلوها لنفع مادي، بل لفوائدهم الروحية، وتنقية نفوسهم من أدران المادة"[3].

إن سقراط قد اعتقد في الإله ذي العقل السامي، المسئول عن نظام العالم، وفي نفس الوقت مبدع الإنسان، وللإنسان علاقة خاصة مع الإله، فعقول البشر الخاصة تتحكم في أجسامهم كما أن الإله يتحكم في حركات العالم، رغم أنها أقل من عقل الإله، إلا أنها تعمل على نفس المبادئ[4].

هذه هي نظرة سقراط في الإله، نظرة سليمة، نزهت الإله عن النقص والشهوات، على عكس من كان قبله من اليونانيين، فهو بذلك يعتبر الموجه الأول للفلسفة الإلهية وجهتها الروحية.

وإذا كان سقراط لم يوضح تماما نظريته في خلق العالم، إلا أنه كان يقول دائما بوجود علة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات، كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدبير ونظام

---

(1) مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق محمد بهجت الأثري، نشر لكتاب نصوص فلسفية مهداه إلى الدكتور مدكور، ص102، ط: الهيئة المصرية 1976م.

(2) الملل والنحل، 2/ 84 بتصرف، وقارن: الله ذاتا وموضوعا، د. عبد الكريم الخطيب، ص336، ط: 2، دار الفكر العربي 1971م.

(3) الفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، 1/ 165، ط: القاهرة.

(4) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها على الفلسفة الإسلامية والغربية، ص94.

وعناية إلهية، ويكفي على هذا برهانا يذكره عنه أكسينوفون في مذكراته، من أنه أخذ يناقش آريستوديموس الذي لم يكن يعتقد في وجود الآلهة ولا يقدسها، إذ دعاه إلى أن ينظر في المخلوقات الحية ذات الإحساس لكي يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة، وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم، ويكفي في رأي سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية سامية[1].

وقد برهن سقراط أيضا على وجود الإله من خلال نظرته إلى القانون وحقيقته الثابتة، حيث توصل إلى أن القانون شيء مقدس له أصل إلهي، إذ لا بد أن يكون صادرا عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق، وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة، ليست عرضة للتغير والتبديل، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوة إنما هو الإنسان وعقل الإنسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية. فللكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافا، ولا يحكم بالهوى، بل كل شيء عنده بمقدار. لذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الأشياء، ويؤكد أن الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقلي إلهي في ظل قانون العناية الإلهية، وهو موجه إلى غاية مرسومة، تسير وفق خطة معقولة، وكل ما فيه مرتب ترتيبا من شأنه أن يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا[2].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص155-156، وقارن: مع مسيرة الفكر الإنساني، ص88.

(2) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص107-108، ط1: بيروت 1970م، وقارن: أفلاطون د. عبد الرحمن بدوي، ص57 ط: النهضة المصرية 1964م.

المبحث الثالث

نظرية المعرفة في فلسفة سقراط

ذهب السوفسطائيون إلى أن الحواس هي وحدها مصدر المعرفة، فالإدراك الحسي هو أساس المعلومات جميعا، ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص، كانت المعلومات التي تجيء عن طريقه مختلفة كذلك، وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها إلينا الحواس، ولا يمكن التسليم بأن ثمة في الخارج حقائق للأشياء ثابتة مع تباين الأشخاص في إدراكها، لأنه حتى لو كان في الخارج تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل إلى معرفتها ما دمنا نعتمد على الحواس وحدها وقالوا تبعا لذلك إن الإنسان مقياس الحقيقة، لأن المعارف نسبية.

ولكن سقراط رفض ما ذهب إليه السوفسطائيون، ورأى أن لكل شيء طبيعة وماهية هي حقيقته، يكشفها العقل وراء المحسات الجزئية، ويعبر عن هذه الماهية بالحد، ورأى أن غاية العلم هو إدراك هذه المعاني الكلية المشتركة، فطريق المعرفة الحقة عند سقراط هو العقل لا الحس، ولما كان العقل عاما ومشتركا بين الناس جميعا وكان هو الوسيلة للمعرفة، كانت أحكامه صحيحة يتفق الناس عليها، وذلك لأنهم يرون الحقائق كلها بمنظار واحد، هو العقل الذي لا يختلف في حقيقته عند سائر الناس، وبذلك يثبت سقراط ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي.

وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص، فليس العقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، وما دمنا قد سلمنا بأنه أداة المعرفة، فقد وصلنا إلى نتيجة تهدم تعاليم السوفسطائيين من أساسها، وهي أن الحقائق الخارجية ثابتة، لأن الناس جميعا يرونها بمنظار واحد، هو العقل، الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر[1].

وبذلك أبطل سقراط رأي السوفسطائيين الذين حصروا طريق المعرفة في الإحساس، وسقراط وإن اعتمد في بحثه على العقل وبين أنه الطريق المأمون الوصول إلى الحقيقة فلم يهمل الحواس نهائيا بل جعلها وسيلة تساعد العقل في إتمام مهمته، وإن كانت الحواس تخطئ في بعض الأحيان، فالمدرك لهذا الخطأ هو العقل[2].

فسقراط أقام المعرفة على بناء عقلي ومنهج فكري حيث جعل موضوعها المعقولات الكلية، وطريق معرفتها العقل لا الحواس كما يرى السوفسطائيون.

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص125، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي، ص100.

(2) الفلسفة القديمة، د. عميرة، ص73، وقارن: مع مسيرة الفكر الإنساني، ص87.

تلك هي نظرية المعرفة التي أعلنها سقراط، والتي تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية، فتوصلنا إلى حقائق الأشياء كما هي في الخارج مستقلة عن الإنسان، وأخذ سقراط يسأل بعد هذا: ما الفضيلة؟ ما الحكمة؟ ويحاول أن يصل إلى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها، ليضع أساسا للأخلاق تنطبق عليه مدلولاتها الخارجية، سواء صادفت هوى من الشخص أو لم تصادف، وكان يلجأ في ذلك إلى طريقة الاستقراء فيسوق أمثلة كثيرة للشيء الذي يريد أن يضع تعريفا له ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الجزئية، ثم يصوغها في تعريف، فإذا تم له ذلك أخذ يطبق القاعدة، الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار انطباقها على القاعدة التي وصل إليها، فإن لم يجدها مطابقة لها تماما عاد إلى قاعدته يعدل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جامعا مانعا.

ولم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة غرضا في ذاتها مقصودة لنفسها، إنما اتخذها وسيلة يستغلها في تطبيقها على الحياة العملية، وهذا شأن سقراط، لا يعني بالنظريات إلا إن كانت تعينه على أغراض الحياة العملية، فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلي للفضيلة – أعني تعريفها – إلا أن يتمكن من السلوك سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها[1].

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص127-128.

المبحث الرابع

الأخلاق في فلسفة سقراط

عن طريق تعاليم سقراط أخذت الفلسفة الخلقية تشغل من التفكير الإغريقي المكان البارز الذي لم تفقده بعد ذلك أبدا، ومن أجل هذا قيل أن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية الإغريقية التي جاءت بعده، وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناها الصحيح[1].

لقد انطلق سقراط في فلسفته الأخلاقية من عباراته المشهورة "أعرف نفسك بنفسك" لأن الإنسان إذا عرف حقيقة نفسه وما يمتاز به عن باقي الكائنات وهو العقل أيقن أن من الواجب عليه أن يتصرف على وفقه. ومعرفة النفس عند سقراط هي أيضا معرفة بالخير وتحقيق الفضيلة، ذلك لأن من عرف نفسه عرف بالتالي ما يناسبها، أي عرف الخير الخاص بها.

ولعل أبرز الفكر التي يقوم عليها بناء نظريته الأخلاقية كلها هي تطابق الفضيلة على المعرفة، ولكن بداية هذه النظرية السقراطية ترجع إلى موقفه من المعرفة، هذا الموقف الذي عارض به موقف السوفسطائيين من قولهم بنسبية المعرفة والأخلاق[2].

رفض سقراط أن يركن إلى الحس كأداة للمعرفة، وإنما تجاوز ذلك إلى العقل لأن الحواس لا تدرك إلا الأعراض المحسوسة، أي الظواهر، أما العقل فإنه يدرك الحقائق والماهيات المستترة وراء الأغراض... وبذلك انتهى سقراط إلى الحقائق الثابتة المطلقة في مجال المعرفة، أي المعارف المتفق عليها بين الجميع فلا نسبية هنا إذن في ميدان المعرفة.

ثم انتقل سقراط بنفس المنهج من ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق فاهتدى عن طريق العقل كذلك إلى القيم الأخلاقية المطلقة والعامة التي تصدق في كل مكان وزمان... وهو يرى أن القوانين الأخلاقية تتمشى مع طبيعة الإنسان العاقلة، ومن هنا كانت عادلة وطاعتها احترام للعقل[3].

---

(1) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، د. توفيق الطويل، ص46، ط5: دار الثقافة بالقاهرة 1985م.

(2) الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، د. محمد المهدي، ص ط: الصفا والمروة سنة 1997م.

(3) الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام، د. نجاح الغنيمي، 2/ 57-58 ط: الفجر الجديد القاهرة 1982م.

الفضيلة في فلسفة سقراط الأخلاقية:

وخير ما يصور لنا رأيه في الفضيلة هو عبارته المشهورة "الفضيلة المعرفة". فلكي تكون فاضلا لا بد أن تكون عارفا، وبمقدار ما يتحصل لك من معارف عن نفسك وعن ما تشتمل عليه من ملكات وقوى وعن الكون بمقدار ما تكون فاضلاً.

ومن هنا رأى سقراط أن الفضيلة تكمن في المعرفة، وأن الرذيلة تصدر عن الجهل، فالفضيلة عنده لازمة للمعرفة ونتيجة حتمية لها. معنى ذلك أنه إذا علم الإنسان الفضيلة عملها حتما، وإذا عملها كان فاضلا، وإذا لم يعملها كان جاهلا، وبناء على ذلك يفسر سقراط صدور الشر عن الإنسان ويعلل ذلك بقوله: "الإنسان يريد الخير دائما، ويهرب من الشر بالضرورة، فإذا عرف الخير فعله حتما، وإذا عرف الشر اجتنبه، وأن الشخص لا يرتكب الشر عمدا، بل يرتكبه عن جهل منه"[1].

وفي رأيي أن سقراط قد أسرف في الحكم والتقدير، فكثير من الناس يكون عالما بالشر حق العلم ومع ذلك يأتيه ولا يقف علمه به حائلا دون اقترافه له، وكثير من الناس يعلمون الخير ولا يفعلونه. فمثلا من يتعاطون السموم البيضاء ويلقون بأنفسهم إلى التهلكة عالمين بما فيها من شر وضرر يرجع إليهم والتارك للصلاة ممن ينتسبون إلى الإسلام عالم بما في الصلاة من خير وقرب من الله، ومع ذلك لم يأتيها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى العقل، فكثير ما ينهزم أمام المغريات القاهرة والمرهبات المفزعة، ولو أن سقراط اشترط الإرادة لكان مصيبا حقا، لأن فعل الخير يتوقف على الإرادة أساسا، فإذا لم توجد الإرادة والعزيمة لم توجد المعرفة.

وخلاصة القول: إن معرفة الخير لا تكفي وحدها لحمل الإنسان على فعله، بل لابد معها من إرادة خيرة وعزيمة تحمل الإنسان على أن يعمل وفق ما يعلم.

يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير": "فليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء، وإنما منشئوه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير، وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا. فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعله من سوء، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو فيه من الرذيلة أنه يشعر تماما بخسرانه، ولكنه يسعى إلى هذا الخسران وهو آسف. إنما هزيمة عقله نفسها هي الفاعلة للخطيئة، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله، وحينئذ وبهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل، وقد يعمل ضد ما يعلم"[2].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص53.

(2) مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، 1/ 49-50 ط: دار الكتب المصرية 1924م.

والحقيقة أن سقراط أحسن الظن بالآخرين، وسبق إلى ذهنه أن الناس كلهم في فكرهم وسلوكهم ينحون نحوه من حيث ضبط النفس وسيطرة عقله على نزواته وأهوائه، ومطابقة سلوكه العملي لتفكيره النظري، ولكن ذلك نظرة متفائلة مبالغ فيها تخالف الواقع تماما[1].

الفضيلة والتعليم:

لقد قرر سقراط أن الفضيلة هي العلم، ولا علم بلا فضيلة، وعلى الرغم من هذا فإنه يرى: أن الفضيلة لا تعلم، فالعلم الذي قال به لا يتصور تعليمه للناس بل يذهب إلى أنه مفطور في النفس. فيختلف في هذه النقطة مع نظرية السوفسطائيين في اكتساب المعرفة، وخاصة "بروتاجوراس" الذي ذهب إلى أن الفضيلة ليست بعلم ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير[2].

ولكن أرى أن سقراط جانبه الصواب في هذه النقطة، لأن الفضيلة من الممكن تعلمها نظريا وعمليا، يؤيد ذلك ما نشاهده في أحوال الناس من تعلم الفضيلة، ولقد كانت جهود سقراط نفسه كلها موجهة لتعليم أبناء وطنه الفضيلة، فهو يقول في رسالة الدفاع عن نفسه: "أيها الأثينيون أنا أحبكم وأمجدكم، ولكني لا بد أن أطيع الله أكثر مما أطيعكم، فلن أمسك عن اتخاذ الفلسفة وتعليمها ما دمت حيا قويا، أسائل بطريقتي أنا صادفت بأسلوبي، وأهيب به قائلا: مالي أراك يا صاح تعني ما وسعتك العناية بجمع المال وصيانة الشرف وذيوع الصيت، ولا تنشد من الحكمة والحق وتهذيب النفس إلا أقلها، سأقول ذلك لكل من أصادفه سواء كان شابا أم شيخا، غريبا أم من أبناء الوطن ولكن سأخص بعنايتي أبناء وطني، لأنهم أخواني، تلك كلمة الله فأعلموها"[3]. إن موقف سقراط هذا خير شاهد على تناقض آرائه.

واختلف سقراط مع السوفسطائيين في نقطة أخرى مترتبة على النقطة السابقة، ففي حين ذهب السوفسطائيون، وبخاصة "بروتاجوراس" إلى النظر إلى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة انتهى سقراط إلى القول بأن الفضيلة واحدة، ولكن تتعدد أسماؤها وصورها، إنها تتلخص عنده في شيء واحد هو دائما إدراك الخير ومعرفة أين يكون، فالشجاعة والعفة والاتزان لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير الذي تعود به على النفس الإنسانية، وهذا هو مضمون محاورة بروتاجوراس التي كرسها أفلاطون لعرض هذه النظرية السقراطية في الفضيلة[4].

---

(1) فلسفة الأخلاق ص56، وقارن: الفكر الأخلاقي، 2/ 61-62.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 159، وقارن: محاورة بروتاجوراس، لأفلاطون، حيث يذكر سقراط أن الفضيلة ليست مكتسبة، ولا يمكن تعليمها، بدليل أن كبار الساسة لم يستطيعوا أن يعلموها لأولادهم.

(3) محاورة الدفاع لأفلاطون، ترجمة زكي نجيب، ص 91-92، ط: لجنة التأليف والترجمة، 1954م.

(4) الفلسفة عند اليونان، ص159.

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن فلسفة سقراط تدور حول مركزين هما: نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الادراكات العقلية والمعاني الكلية دون الادراكات الحسية والمعاني الجزئية، ونظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم.

المبحث الخامس

السعادة في فلسفة سقراط الأخلاقية

رفض سقراط مذهب السوفسطائيين في السعادة، وهو جعلهم اللذة غاية الأفعال، ورأى أن السعادة غاية كل فعل خلقي، ويحددها بأنها سيطرة العقل على شهوات الجسد وأهوائه، والوقوف بالإنسان عند حد الاعتدال. يؤيد ذلك ما ذهب إليه الأستاذ يوسف كرم حيث يقول: "كان السوفسطائيون يذهبو إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى،.. فرد عليهم سقراط بأن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها، بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة"[1].

معنى ذلك أن السوفسطائيين يرون أن اللذة هي الطريق الموصل إلى السعادة ما دامت الطبيعة البشرية في نظرهم لا تعدو أن تكون شهوة وهوى، وبناء على ذلك فهم يرون أن الإفراط والانحلال والحياة السهلة وعدم المبالاة بالقوانين هي طريق السعادة، فرد ذلك سقراط ورأى أن السعادة في سيطرة العقل على شهوات الجسد.

والسعادة عند سقراط تقوم على الفضيلة والبعد عما يوصل إلى الشر من الأفعال، والقرب من أفعال الخير، وهي مبنية على أساس عقلي أو نفسي يشعر فيه الإنسان بالرخاء والانسجام التام بين رغباته وبين الطبيعة الحقة للإنسان. ثم إن السعادة عند سقراط ليست في المال والجمال والمجد والشرف، ولكن في المعرفة الصحيحة التي تدفع الإنسان إلى الفضيلة، وفي المحافظة على القيم الروحية، والخطأ في ذلك مرتب على الجهل الذي يؤدي إلى إهمال العقل، كما يؤدي إلى العجز عن التمييز بين الخير والشر.

ولو تصفحنا محاورة "جورجياس" لأفلاطون لوجدنا فيها الكثير من أقوال سقراط تدل على صحة أفكاره عن السعادة يقول سقراط: "الخير هو مرادنا من كل ما نفعل، وليس اللذة"[2] ويقول في موضع آخر: "السعادة في العدل والفضيلة وفعل الخير"[3] ويقول: "العدالة تجعلنا أكثر حكمة وعدلا"... وهكذا فإن أسعد الناس إذن هو الذي تخلو نفسه من الضرر، لأن ضرر النفس هو أفدح الأضرار"[4].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص53.

(2) محاورة جورجياس، لأفلاطون، ترجمة محمد حسن ظاظا، ص12، ط: الهيئة المصرية العامة 1970م.

(3) السابق، ص78 وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص81.

ويفرق الدكتور عبد الرحمن بدوي بين الأخلاق السقراطية والأخلاق السوفسطائية فيقول: إن الأخلاق السقراطية وإن كانت تقول بالنفع، فهي إنما تعني بهذا النفع السعادة التي تعود على المجموع، بينما الأخلاق السوفسطائية لا تقصد من وراء هذا النفع إلا أن يسيطر الإنسان على الآخرين، فالغاية إذن بالنسبة لسقراط هي سعادة المجموع، بينما هي بالنسبة للسوفسطائيين سيادة الفرد على المجموع[1].

(1) أفلاطون، د. عبد الرحمن بدوي، ص47.

المبحث السادس

النفس وخلودها في فلسفة سقراط

يؤمن سقراط ويصرح بخلود النفس وحياتها حياة طبيعية، فهو يتحدث في محاورة "فيدون" عن الخلود في أرفع العبارات وأسماها، ويشير إلى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس العادلة الفاضلة على سطح الأرض، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ما تغمرها السعادة الدافقة، لأنها ستحيا إلى جوار الآلهة في العالم العقلي[1].

أما عن حقيقة النفس فلم يعرف عنه شيء فيها، والسبب في ذلك، أن سقراط لم يترك لنا مؤلفات، وإنما كل ما أثر عنه ما سجله تلاميذه، وخاصة "أفلاطون" في محاوروراته، حتى أن الباحث ليحار في الكثير منها، أهي تصوير لآراء سقراط، أم تعبير عن آراء "أفلاطون" نفسه.

المبحث السابع

سقراط والحياة الآخرة

قال سقراط بحياة أخرى تحظى فيها النفس الإنسانية بالسعادة في جوار الآلهة الخيرين، والأصحاب الأطهار، والفيلسوف الحق هو الذي ينشد الموت ليحظى بالتخلص من البدن، والفوز بالحياة الأخرى السعيدة "فالسعادة الحقيقة عند سقراط ليست في هذه الدنيا، ولكنها في عالم عقلي لا يمكن التسليم بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون في المثل، أي هذا هو الطريق الذي سيسلكه أفلاطون حينما يتكلم في صراحة عن انطلاق النفس من محبسها الأرضي من كهف عالم الحس، وصعودها إلى المستقر الأعلى، أي عودتها إلى العالم الروحاني الأمثل الذي هبطت منه لتحل في البدن[2].

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 139.

(2) السابق.

المبحث الثامن

فكرة القانون في فلسفة سقراط

إن فكرة القانون التي أثارها السوفسطائيون قد وضعها سقراط موضع التقديس والاحترام، بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير في حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده.

فبينما ذهب بروتاجوراس السوفسطائي إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني، ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان، نجد سقراط يرى أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة، أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغير أو تبديل.

فالقانون عنده رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى، وطاعته واجبة ولا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدنية المكتوبة لأن الثورة عليها إنما تعني تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة[1].

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان سقراط ليقول عنه شيئا آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة، وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغير، والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية.

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية، لأنه رمز لها، وفي هذا يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان السوفسطائيون، وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها.

وإلى هنا نكتفي بما أوردناه من مذهب سقراط في الأخلاق، وقد بان لنا أنه قد جعل أساس الأخلاق عنده أساسا عقليا، ثم إن نظرته كانت متفاءلة، تقوم على إمكان إصلاح البشر بشرط الاهتمام بتعليمهم العقلي. فالإرادة البشرية في مبدئها ليست شريرة، ولا شك أن سقراط كان يعتقد أن الإنسان خير بطبعه.

وبعد: فقد كان لسقراط تأثير كبير في الفكر الإنساني الفلسفي منذ ظهوره إلى اليوم، وأثار جدلا كثيرا ما بين المعجبين بمثاليته، وما بين المعارضين لهذه المثالية ذاتها، التي تبعد عن الواقع المشاهد في حياة الإنسان اليومية.

وبذلك يتضح لنا أن سقراط هو المقدمة التي لا غنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون، أو هو من ناحية أخرى حلقة اتصال لا بد منها لربط تاريخ الفكر اليوناني، أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلي في بلاد الإغريق إلى مصبه في العالم الهلليني.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص160.

الفصل الثالث

المدارس السقراطية الصغرى

تمهيد:

اتضح لنا أن سقراط لم تكن له مدرسة خاصة، بل اكتفى بأن يلتقي بالجماهير في السوق وفي الملعب وفي ساحة المحكمة، بل في كل مكان ليحمل على السوفسطائيين ويخلص الفكر والأخلاق من هجومهم الشديد على أسس المعرفة، وتقويضهم لصرح الفضيلة. حيث أقام فلسفته على مبدأين عظيمين هما:

المبدأ الأول: تحكيم المنطق العقلي في المدركات الحسية ليكون مقياسا مقوما لها، لأن الحقيقة عند سقراط مقياس كل شيء – الإنسان وجميع الأشياء – وليس كما كان يقول السوفسطائيون من أن الإنسان مقياس كل شيء، على أن العقل كم مشترك عند جميع العقلاء، وإن تفاوتوا في درجات التعقل، فهو مقياس لا تختلف نتائجه باختلاف أكثر الظروف بعكس الحواس التي تدرك العالم الخارجي في صور مختلفة عن أصلها، وصفات وظروف متغايرة ومتحولة لا تدل على محض الحقائق.

والنتيجة المترتبة على هذا المبدأ، أن الإدراكات العقلية ومنها الأحكام الكلية هي وحدها السبيل إلى المعرفة، وإن كانت تليها المدركات الحسية مباشرة بعد أن يناقشها العقل في الذهن، ليستخلص حقائقها الكامنة وراء مظاهرها، وهنا يكون للإدراك الحسي قيمته الحقيقية.

المبدأ الثاني: النظرية الأخلاقية، التي توحد بين العلم والفضيلة لأن الأخلاق في نظر سقراط مساوية تماما للمعرفة، سيما وإن أضيفت إليها القيم كالخير، والحق، والجمال، والذين عاشوا في جو سقراط، وفي أضواء أخلاقه، فضلا عن معاشرته، قد حاولوا جهدهم أن ينسجوا أخلاقهم على منوال أخلاقه، وكان شعارهم المستمد من فلسفة سقراط ان الفضيلة غاية الحياة، كما أن المعرفة غاية الإنسان ومضمون هذا المبدأ الفضيلة مقرونة بالعلم، وهو شرط فيها، وعليه يقوم بناءها، فلكي تكون فاضلا يجب أن تكون عالما على الأقل بالفضيلة وحدودها[1].

أجمع اتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعا على أن تكون الفضيلة غرضا لحياتهم كما كانت غرضا لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، فلم يترك لهم سقراط تعريفا واضحا لها، يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه وكل ما قاله في هذا الصدد أن

---

(1) نهاية الفلسفة، ص82-83 بتصرف.

الفضيلة يجب أن تنبع من العلم وأن تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكون فاضلا أن تكون عالما بتعريفها، أما هذا التعريف فذلك ما لم يتعرض له سقراط[1].

إذن لم يترك سقراط تعريفا للفضيلة، فكان تعريفها موضع الخلاف بين أتباعه، وانقسموا في تفسيرها شيعا ثلاثا، كل منها تذهب مذهبا يلائم وجهة نظرها، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبررا لسلوكها، وهذه المدارس الثلاث هي: المدرسة (الكلبية)، ومؤسسها أنتستين الذي تأثر (بجورجياس) السوفسطائي، ثم المدرسة (الميغارية) ومؤسسها إقليدس الذي ربط بين آراء سقراط وتعاليم المذهب الإيلي، وأخيرا المدرسة القورينائية ومؤسسها أرستيوس وقد تأثر بيروتاغوراس السوفسطائي[2].

فهؤلاء الفلاسفة لما كان قد نشأوا في وسط يموج بأفكار الإيليين والسوفسطائيين والفيثاغوريين، وغيرها، من المذاهب التي أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب، والتعاليم السقراطية، ويعد أفلاطون –وهو السقراطي الكبير– أبرز من نجح في هذه المحاولة على الإطلاق، وهذه الشخصيات السقراطية التي ظهرت وكونت مدارس –كالمدارس الثلاث سالفة الذكر– أقل حظا من أفلاطون من حيث عبقرية الفكر وذيوع الصيت وغزارة الآثار، وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على تسميتهم بصغار السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص[3].

ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول: أما أن أفلاطون أعلاهم قدرا، فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا وضاعت كتبهم، وأما أنه السقراطي الحقيقي، فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هي التي ذكرها افلاطون؟ ونحن لا نرى بأسا بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد، وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف وأغلب الظن أنهم لا يستحقون، فإن ما بقي لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين، في حين أن أفلاطون وحده أقام مذهبا إيجابيا، فهو كبير وهم صغار، ثم إن الصورة التي بقيت للإنسانية عن سقراط هي تلك التي رسمها أفلاطون، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم، يكون أفلاطون السقراطي الكلي ويكونون هم أنصاف سقراطيين[4].

استمرت المدارس السقراطية فترة طويلة في حياة الفكر اليوناني، فقد عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون، ثم امتد تاريخها بعد ذلك طوال العصر الهلنستي، وفي هذا العصر بالذات ازدادت أهميتها، لأنها أكدت تلك النزعات التي سايرت التمزق الفكري والسياسي الذي ساد العصر اليوناني والروماني، فاستمرت المدرسة الكلبية قائمة حتى القرن السادس الميلادي، وعدت آنئذ من أكبر دعاة الوثنية في العالم المسيحي.

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص136.

(2) تاريخ الفكر، 1/ 142.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص14.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص58.

وقد ظهرت المدارس السقراطية الثلاثة صغيرة بجانب عمالقة الفكر اليوناني أفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين، لكنها أثارت من المشكلات وقدمت من الآراء ما يعد مادة خصبة اغتذت منها هذه المذاهب الشامخة، ولعل في آراء أنتستيسن الكلبي عن الفضيلة وتمسكه بها مقدمة للفلسفة الرواقية، وما ساد هذه المدارس على العموم من عدم الثقة في العلم النظري وقدرة العقل في أكتشاف أسرار الطبيعة ما يؤكد سمات العصر الهلنستي بوجه عام[1].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص375.

المبحث الأول

المدرسة الكلبية

تنسب هذه المدرسة إلى زعيمها "أنتستين" المولود في أثينا – 445/ 265 ق.م – والذي تتلمذ على جورجياس السوفسطائي، ولم يلبث أن مارس مهنة التعليم كما كان يفعل السوفسطائيون، وظل على هذا النحو حتى التقى بسقراط فأصبح تابعه المخلص، وتلميذه الوفي، وقد كان يعد نفسه الوريث الروحي لسقراط، وكان "أفلاطون" يضمر الاحتقار "لأنتستين" ويبالغ في انتقاده، فهاجمه الأخير في كتاب أسماه: "ساثون" فانبرى أفلاطون للرد عليه في محاورة "أوثيديموس"[1].

وسميت هذه المدرسة بالكلبية لأن مؤسسها "أنتستين" كان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه "الكلب السريع" فأطلق عليهم اسم الكلبين، ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر كما يقول أحد الباحثين لسماحتهم وغرابة أطوارهم[2]. تلك الغرابة التي نجدها ممثلة أحسن تمثيل فيما يروى عن أحدهم: "يوجانس" من حكايات مشهورة، والتي كانوا يدعون أنهم يحاكون بها ما عرف عن سقراط من بساطة العيش وحرية القول[3].

ويؤخذ على المدرسة الكلبية أنها لم تكن تهتم بما ليس له علاقة بالحياة العملية وبذلك أهمل أتباعها كل ما يتصل بالعلم ولم يعيروا الأبحاث العلمية أي اهتمام إلا بالقدر الذي تفيد به في العمل، ومن ثم فقد احتقروا الفن والمعرفة والرياضيات والعلم الطبيعي، واستخدموا التعريف الأرسطي بطريقة يستحيل معها قيام أي علم حقيقي[4].

هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم، من حيث أن العلم مجموعة معان وأحكام، وكان (انتستين) يزدري العلوم بالفعل ويعتبرها غير مفيدة للسيرة، فقصر كلامه على الفضيلة، وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة، وكان يحمل على اللذة وأتباعها، ويقول: إني أوثر أن ابتلى بالجنون على أن أشعر باللذة[5].

وكان من نتائج افتقار فلسفة "أنتستين" إلى أسس علمية أن نظريته في الأخلاق اتخذت هي الأخرى مظهرا غاية في البساطة، ويعبر عن فكرته الرئيسية القول بأن الفضيلة وحدها خير والرذيلة وحدها شر، ذلك أن الخير الوحيد للإنسان هو ما كان مناسبا له، وهذا المناسب له ليس شيئا آخر غير مأثور ما يحوزه من أمور

---

(1) تاريخ الفكر 1/ 143 وقارن: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص200.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص59.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص15.

(4) تاريخ الفكر 1/ 144.

(5) تاريخ الفلسفة اليونانية ص60 وقارن: دروس في تاريخ الفلسفة، ص15.

عقلية روحية. أما أي شيء آخر، كالثروة والشرف والحرية والصحة بل والحياة ذاتها، فإنها ليست خيرات في ذاتها لا هي ولا الفقر والعار والعبودية والمرض والموت شرور في ذاتها. أما اللذة فإنها آخر ما قد يعد خيرا عند 'أنتستين'، والكد والعمل الجهيد آخر ما يعد شرا، فاللذة حين تسيطر على المرء وتصبح سيدته تفسده، أما الكد والعمل فإنهما يعلمانه الفضيلة[1].

وقد صرح 'أنتستين' بأن الحكمة هي مصدر الفضيلة، لأنها في جوهرها تقدير حقيقي لخير الإنسان، وأنه ولو أن الفضيلة يمكن تعلمها إلا أنها لا تحتاج إلى علم كثير بل إلى الممارسة والعمل، ولكي تحصل عليها لن تحتاج إلى أكثر من شجاعة سقراط[2].

وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة المنهج الاستدلالي، بل كان يورد الأمثال ويذكر الأبطال، ويصوغ الحكم، فيبرز الفضيلة في صورة حية، ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان، وكان يقول: إن الفضيلة في الأفعال، والأفعال لا تعلم، ولكنها تكتسب بالمران، فليست الكلبية إذن مذهبا فلسفيا، وإنما هي سيرة حياة[3]. فهم يفترقون عن سقراط من هذه الناحية، فلا يعتقدون أن مجرد العلم بالفضيلة كاف لإتيانها.

والفضيلة عند الكبيين كم واحد لا يتجزأ، فإما أن يكون المرء فاضلا إلى النهاية أو لا يكون، كالخط إما أن يكون مستقيما أو ليس مستقيما، ولا وسط بين الطرفين، فإن كان المرء فاضلا كان عالما، وإن كان عالما وفاضلا كان حكيما، وإن كان عالما وفاضلا وحكيما كان سعيداً[4].

إذن فبالفضيلة يحصل المرء على السعادة، تلك التي تتمثل في استقلال النفس وسموها وطمأنينتها، وتحررها من الرغبات والانفعالات فالسعادة عندهم ترادف الكمال من حيث أن لا كمال إلا وتصحبه السعادة.

وقد وقف الكلبيون من الاعتقادات والعبادات الدينية عند شعبهم موقفا يتميز بروح التنور، حيث كان رأيهم في الألوهية القول بإله واحد لا شبيه له، لا يحده البصر، أما تلك الآلهة المتعددة التي كان يؤمن بها اليونانيون، فقد كانت في نظرهم من صنع البشر، الذين اتفقوا فيما بينهم على القول بوجودها، وإن كانت في حقيقة أمرها غير موجودة.

وأما العبادة الحقة في نظرهم فإنها ليست سوى ممارسة الفضيلة فهي التي تجعل من الرجل الحكيم أثيرا عند الألوهية، وعلى هذا رفض 'أنتستين' وأتباعه جميع الطقوس والمواسم الدينية، وسفهوا معتقدات

---

(1) الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص202، وقارن: قصة الفلسفة اليونانية، ص138-139.

(2) تاريخ الفكر، 3/ 146.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص60.

(4) تهافت الفلسفة ص84-85، وقارن: قصة الفلسفة ص139.

مواطنيهم وأديانهم وسخروا من النبوات، وعرضوا بالمعابد وكهنتها، ولم يعتقد الكلبيون في بقاء النفس بعد الموت، بل رفضوا ما يقول به رجال الأديان من خلود للروح[1].

ومهما يكن من أمر فإن الكلبيين كان يربطون بين النظر والعمل، ويحتقرون الثقافة والعلم النظري، وكان "أنتستين" –على حد قول أفلاطون– أبرز رجال هذه المدرسة، وأنه وإن كانت شخصيته لا تثير في النفس الرضا والقبول إلا أنه لم يكن موضع تحقير كغيره من تلاميذه، بينما نجد تلميذه "ديوجين" المتوفى عام 324 ق.م، كالطبل الذي لا يسمع غير دقات نفسه[2].

والواقع أن أفلاطون كان على حق فيما ساقه من وصف ساخر "لديوجين" ذلك أن هذا الأخير وقد خيل إليه أن أتباع المدرسة لا يمارسون التعاليم الكلبية كما ينبغي – اندفع هو إلى المبالغة في ممارسة نتائجها العملية، فرفض أن يجعل من نفسه الحكيم أو الطبيب الذي يعالج أمراض المجتمع ويرشد الناس إلى الفضيلة بل فضل أن يكون كلبا متوحشا، فسمى نفسه "بالكلب" وجعل شعاره في الحياة أن يجعل من حياة الحيوان مثلا يحتذ به، وأمعن في السخرية اللاذعة من الثقافة والعلم ومن الناس وذاعت شهرته عن طريق هذا السلوك المستهجن، لا عن طريق كتاباته وأشهرها مؤلف أسماه "القط البري المتوحش"[3].

كذلك نشأت الكلبية وتطورت حتى أصبحت عند المتأخرين من فلاسفتها ظاهرة انحلال كبيرة في الحياة الفكرية عند اليونان، انعكست فيها آثار القلاقل السياسية المتلاحقة بعد تفسخ إمبراطورية الإسكندر، وضاعت فيها ملامح الروح اليونانية القديمة في عصرها الكلاسيكي[4].

ويلاحظ أن المذهب الكلبي عاد إلى الظهور في أوائل القرن الأول للميلاد، واقترب كثيرا من الرواقية بعد أن أغلقت الرواقية الجانب العلمي من آرائها واحتفظت بالجانب العملي الذي سبق أن استعارته من الكلبيين فقد أخذت الرواقية أفضل مبادئ الكلبية، بينما طرحت مغالات الكلبيين وعدم إنسانيتهم، وكانت أكثر قدرة على مراعاة حاجات الطبيعة الإنسانية.

وبعد قيام الرواقية استمرت نحلة الكلبيين كدائرة داخلية للغايات القصوى، حتى أننا نجد رواقيا مثل "أبيكتيتوس" يشير إلى طريقة الكلبيين في الحياة كنصيحة للكمال أكثر زهداً من أن يتخذها الرواقي[5].

وظلت المدرسة الكلبية قائمة إلى القرن الخامس الميلادي وربما حتى القرن السادس، بعد أن اندثرت جميع المدارس الفلسفية باستثناء الأفلاطونية المحدثة.

---

(1) تاريخ الفكر، ص47، قارن: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص204.

(2) السابق، ص147 نقلا عن محاورة فيليبوس لأفلاطون فقرة 44ب.

(3) نفس المصدر ص147–148 وقارن: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص205.

(4) الفلسفة عند اليونان، ص380.

(5) الفلسفة اليونانية تايلور ص9192، وقارن: تاريخ الفكر، ص148.

وكان للكلبيين تأثير كبير على الفرق الدينية التي اختارت حياة التقشف والزهد في متاع الدنيا، وربما استمدت فرقة "الملامتية" الإسلامية بعض تعاليمها ومظاهر حياة أفرادها وسلوكهم الخشن بين الناس من المذهب الكلبي[1].

---

(1) تاريخ الفكر، ص149.

المبحث الثاني

المدرسة الميغارية

ومؤسس هذه المدرسة إقليدس الميغاري، كان إيلي المذهب قبل أن يلتقي بسقراط، فقد تلقى في أول أمره المذهب الإيلي بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون، ثم عرف الحركة السوفسطائية، فجاء مذهبه مزيجا من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسطة، جمع بين الوجود البرمنيدي والخير السقراطي، مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق، فقال: إن الوجود واحد، والخير واحد كذلك وما ليس خيرا فلا وجود له، أو – على حد تعبير أرسطو – الوجود والخير متساويان، فالوجود خير والخير وجود، ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة، فيقال له الله، أو العناية، أو العقل[1].

فاقليدس حاول أن يربط بين فكرة الخير وبين فكرة الوجود الواحد الذي استخلصه من الإيليين، وأكد أن الخير الواحد هو الواقع الوحيد، والموضوع الأوحد للمعرفة، وليس مجرد حقيقة في الإحساس. ويبدو لأول وهلة أن النظرية الإيلية عن الوجود الواحد يمكن أن تكون خصبة ومثمرة بإضافة فكرة الخير لها. ولكن إقليدس ميز بين الخير الواحد وبين كل ما عداه، تماما مثلما ميز الإيليون الوجود الواحد، وأصبح الخير تجريدا فارغاً مثل الواحد الإيلي. وبهذا يكون مذهبه هو المذهب الإيلي وقد اتشح بوشاح أخلاقي تحت تأثير سقراط.

ومن غير المحتمل أن يكون الميغاريون قد توصلوا إلى إخراج فلسفة في المثل تشابه المذهب الذي يعرضه أفلاطون في محاورته السوفسطائي وذلك نظراً لعدم إمكان التوافق بين مثل عقلية موجودة وجودا حقيقيا – وهو ما نراه في تلك المحاورة – وبين الكل – الواحد الذي لا يتغير، والذي قالت به المدرسة الميغارية، ونظرا لفقر الأفكار الجديدة عند الميغاريين فإنهم كرسوا جهودهم لنظرية المعرفة، وأظهر (إقليدس) في هذا المجال تحيزا للبرهان عن طريق الخلف[2].

ومهما يكن من أمر فإن إقليدس إيلي عالج مذهب بارمنيدس بما اخذ عن سقراط من أقوال في المعنى الكلي والماهية والحكم والخير، وهو إيلي كذلك في منهجه، إذ يقال أنه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف، وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من محالات دون التعرض للمقدمات، والجدل السقراطي قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم[3].

ثم جاء تلاميذ إقليدس بعد ذلك وكرسوا أنفسهم للدفاع عن نظريته وأدوا بعض الخدمات للمنطق، وأخذوا يظهرون المهارة في صياغة الأغاليط والحجج التي لا جدوى من ورائها، فأعادوا بذلك سيرة زينون

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص58-59، وقارن: قصة الفلسفة ص141، ودروس في تاريخ الفلسفة ص14.

(2) الفلسفة اليونانية، د. عزت قرني، ص198.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص59.

الإيلي. واشتهر من بينهم بهذا النوع من الجدل تلميذ لإقليدس اسمه يوبو ليدبس من ملطية قيل أنه كان أستاذا لديموستين" خطيب أثينا المشهور، وأنه انتقد أرسطو.

أما ستليو الميغاري – 380-300 ق.م – فإنه يعد أبرز رجال المدرسة الميغارية بعد إقليدس، وقد تابع الطريقة الجدلية للمدرسة وكان له موقف اختص به في ميدان الأخلاق، إذ أنه فضل اللذة العقلية على اللذة الحسية، وبذلك مهد الطريق لقيام الأخلاق الرواقية عند تلميذه زينون الرواقي[1].

وبهذا يكون قد اتضح لنا أن المدرسة الميغارية ليس لها أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة سوى أنها عرفت في أواخر أيامها بميلها الجدلي ومهارة أعضائها في التلاعب بالألفاظ.

---

(1) الفلسفة اليونانية، عزت قرني، ص199، وقارن: تاريخ الفكر، ص143.

المبحث الثالث

المدرسة القورينائية

مؤسس هذه المدرسة "أرستيوس" القورينائي، ويقال أنه كان أكبر سنا من أفلاطون، وأنه درس تعاليم بروتاغوراس السوفسطائي، وهو في قورينا، ثم ارتحل إلى أثينا حيث التقى بسقراط، واتصل به عن كثب، ولكنه لم ينزع عن نفسه عاداته وآرائه. وبعد محنة سقراط أخذ "أرستيوس" يمارس مهنة التعليم في أثينا على طريقة السوفسطائيين، وزار بلاط الملك "ديونيسيوس" في صقلية، ولكنه كان أسعد حظا من أفلاطون هناك، ثم لم يلبث أن عاد إلى قورينا، حيث أسس المدرسة القورينائية، وتعرف أيضا باسم مدرسة أصحاب اللذة(1).

وتلتقي المدرسة القورينائية مع المدرسة الكلبية في احتقارهم للثقافة واكتفائهم من المعرفة بالقدر الذي يؤدي إلى المنفعة المباشرة في الحياة العملية والأخلاق عند المدرستين تتمثل في مواقف ساذجة سطحية.

وقد رأى "أرستيوس" شأنه في ذلك شأن "أنتستين" أن مقياس قيمة المعرفة هو نفعها في العمل وحده، فحقر من شأن الرياضيات لأنها لا تسأل عما هو نافع أو مضر، وكذلك الطبيعيات لأنه لا قيمة جدية لها في نظره، وكان اهتمامه بمشاكل المعرفة في حدود تأسيسه لمذهبه الأخلاقي.

وكذلك يتفق "أرستيوس" مع "بروتاغوراس" في أن المعرفة مصدرها الإحساس، وتختلف الإحساسات من شخص إلى آخر بحيث لا يتفق الجميع على أي موضوع واحد للإحساس، وحتى اللغة فإن اللفظ الواحد منها يعبر عن إحساسات مختلفة، وإذن فإدراكنا الحسي يدور فقط حول إحساساتنا، ولكنه لا يعرفنا بطبيعة الأشياء، كما هي موجودة في الخارج، ولا ينقل إلينا إحساسات ومشاعر الآخرين، إذ أن الإحساسات تحدث نتيجة لتأثير حركات الموضوع المدرك في الشخص المدرك لهذا الموضوع في لحظة معينة(2).

هذا الموقف سيستخدمه "أرستيوس" لتبرير استخراج قواعد السلوك في الحياة العملية من الإحساسات الذاتية وحدها، فكل إحساس ما هو إلا حركة، وحين تكون هذه الحركة رقيقة ينتج عنها شعور باللذة، وحين تكون خشنة أو عاصفة نشعر بالألم، أما حينما تكون هناك حركة لا ندركها حسيا أو حين لا تكون هناك أية حركة على الإطلاق، فإننا لا نشعر لا باللذة ولا بالألم.

ويعتقد "أرستيوس" أن الطبيعة ذاتها تدل البشر على أن اللذة وحدها بين هذه الحالات الثلاث – أي اللذة، والألم، والشعور لا بلذة ولا بألم – هي موضع رغبتهم، وتدلهم أيضا على أن الخير يتلازم مع اللذة،

---

(1) تاريخ الفكر، ص199.

(2) السابق، ص150-151.

وعلى أن الشر يتلازم مع المؤلم، وليست اللذة في حقيقة أمرها سوى إحساس بعملية طبيعية تحدث في الجسم[1].

وهكذا يصل "أرستيوس" إلى المبدأ الرئيسي في نظريته الأخلاقية، الاعتقاد بأن كل افعالنا ينبغي أن يكون هدفها هو الحصول على أعظم قدر ممكن من اللذة. ولم يفهم "أرستيوس" اللذة على أنها راحة النفس وسكينتها على ما سيرى الأبيقوريون، إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غيبة الإحساس، بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون استمتاعا إيجابياً، أي بمعنى التمتع الفعلي.

وعلى هذا فالسعادة عند القوريناثيين مصدرها اللذة، واللذة الحاضرة بصفة خاصة، تلك التي لا تترك أثراً في نفوسنا فتتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا، فاللذة يجب ألا تكون مرتبطة بالماضي أو بالمستقبل لأن الماضي قد ولى وانقضى، والمستقبل غامض غير مضمون، وبذلك يبقى الحاضر ملكا لنا، فيجب إذن أن نستمتع به بعيدا عن ذكريات الماضي واحتمالات المستقبل الغير مؤكدة[2].

والفلسفة أو الحكمة وهي فن الحياة عند "أرستيوس" هي مقياس الخير واللذة في حياتنا، فهي التي توضح لنا كيف نستغل ما في حياتنا من خير، وتمكننا من الانتفاع بكل شيء في موضعه المناسب سعيا وراء مصلحتنا، كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والانفعالات التي قد تعترض استمتاعنا بالسعادة، فالفلسفة إذن أول شروط السعادة.

واستناداً إلى هذه المبادئ جعل "أرستيوس" هدفه – فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه – الاستمتاع إلى أبعد قدر مستطاع مع احتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس. ومع هذا فلم يكن "أرستيوس" بالرجل الذي يتكالب على الملذات خبط عشواء، ومهما كانت السبل إليها، فقد كان يستعمل ذكائه وعقله وحكمته، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكي يحتفظ بالكرامة وطمأنينة النفس.

وقد احتفظ "أرستيوس" لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التي تمجد الحرية الباطنة للنفس، والتمسك بعزة النفس وكرامتها، والنطق بالحكمة، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية "أرستيوس" في اللذة تناقض هذه الروح السقراطية، بالإضافة إلى موقفه الشكي الذي ينكر العلم والمعرفة، وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة، ودحض دعاوي السوفسطائيين الهادمة لها[3].

ويبدو غريبا لأول وهلة أن تعاليم سقراط يمكن تفسيرها على هذا النحو إذ لا ريب أن القوريناثيين مثل الكلبيين عدوا أنفسهم اتباعا لسقراط، ونقطة الصلة بينهم توجد في ميل نقص معين في تعاليم سقراط ظهر

---

(1) الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص207-208 بتصرف.

(2) تاريخ الفكر، ص151، وقارن: الفلسفة اليونانية، ص208، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص62.

(3) تاريخ الفكر، ص152-153.

غالبا في مناقشاته العملية عن الخير، فهو يؤكد باستمرار أن لا شيء خير إلا المنافع التي تخدم غرضا خاصا، وكانت وجهة نظره بلا ريب هي أن الخير لإنسان هو الذي يخدم الغرض من الحياة الإنسانية في مجموعها.

وليس من الصعب أن نحول النظرة إلى الخير بصفته النافع إلى النظرة إلى الخير بصفته اللاذ، ومن السهل أن نرى أن عمل سقراط كان يتضمن الإشارة إلى مبادئ البحث أكثر منه وضع مذهب نتيجة لأبحاثه، ولهذا كان ممكنا لاتباعه المحترفين أن يطبقوا مبادئه فتقودهم عن سعة إلى نتائج مختلفة(1).

ومن اتباع هذه المدرسة "هجياس" الذي يعد آخر من رأس المدرسة وقد ذهب إلى أن اللذة هي الخير الوحيد، غير أنه من المستحيل تحصيل اللذة خالصة نقية من الألم، ورأى أن الألم يصاحب حياة الإنسان، وأنه لا يمكن التغلب عليه فخير للإنسان عندئذ أن ينتحر ويهرب من الحياة، وقد خشي "بطليموس" الثاني من هذه التعاليم ونفاه تفاديا لشرها وعقابا له على ابتداعها(2).

إذن فقد رأينا كيف انتهى مذهب اللذة المبالغ فيها إلى عكسها، أي إلى القضاء على الحياة نفسها، وكأنها قد سعت إلى حتفها بظلفها.

وإلى هنا نرى أن الكلبيين قد التمسوا الفضيلة في الزهد والاكتفاء الذاتي، والقورينائيين التمسوها في اللذة، والتمسها الميغاريون في حياة التأمل والمعرفة، وكلها قنوات صغيرة انسابت من نهر فلسفة سقراط. وإنما أكبر قناة كادت أن تكون في اتساعها نهرا عظيما، هي دون شك فلسفة أفلاطون أكبر تلاميذ سقراط.

هذه خلاصة ما توصلنا إليه من خلال دراستنا للاتجاهات الفلسفة عند صغار السقراطيين، تبين لنا من خلالها أن هذه المدارس كانت تؤمن إيمانا عميقا بقيمة الفرد وحريته وكرامته واستقلاله، وأنها على الرغم من تأثرها بالروح السقراطية إلا أن فلاسفتها لم يتخلوا عن آراء السوفسطائيين.

---

(1) الفلسفة اليونانية، تايلور، ص93.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص377، وقارن: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو ص210.

الباب الثالث

فلسفة أفلاطون وأرسطو

يمتاز هذا العصر الذي وجد فيه أفلاطون و أرسطو بأنه كان عصر تبويب، وتنظيم المسائل الفلسفية، وأن الفلسفة الإغريقية في هذا العصر بحثت في كل فرع من فروع العلم، وبلغت فيه غاية الجهد الإنساني في عصرها، بل إن هذا العصر يعد أزهى عصور الفلسفة الإغريقية على الإطلاق.

الفصل الأول

أفلاطون وفلسفته

تمهيد:

جمع فيلسوف الأكاديمية في فلسفته كل الآراء والأفكار الموجودة في الفلسفات السابقة عليه، وجعل من المتناقضات مذهبا فلسفيا متسقا متكامل الأركان. فسوف نجد في فلسفته الفكر الفيثاغوري بكل ما فيه من نزعة عقلية رياضية، وصوفية روحية، وكذلك عقيدة التناسخ والتطهير التي وجدت قبل ذلك في الديانات الشرقية القديمة، وبخاصة النحلة الأورفية، وسنرى عنده أيضا فلسفة "هيرقليطس" وعالمه الحسي المتغير الذي يجمع بين الأضداد وفلسفة "بارمنيدس" وعالمه المعقول الواحد الثابت الساكن، وفلسفة السوفسطائيين ومعرفتهم الظنية التي تقوم على الأشياء والموجودات الجزئية.

وكذلك نرى أثر أستاذه "سقراط" واضحا كل الوضوح بأسلوبه الجدلي المنهجي، وبحثه عن المعاني والكليات، والحديث عن خلود الروح والفضائل في ميدان الأخلاق، والحق والخير والجمال في عالم المثل وحتى في ميدان السياسة تأثر أفلاطون بموقف سقراط من تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولا يتحقق ذلك إلا بحكومة يرأسها فيلسوف.

فقد عرفنا كيف كرس سقراط حياته للجدل وإلقاء الأسئلة، أما أفلاطون فقد جعل مهمته في الحياة أن يواصل رسالة أستاذه، وأن يهتدي إلى الإجابات، ويصل إلى الحلول. "وكما ذكر أمرسن: فإن سقراط وأفلاطون يكونان نجما مزدوجا يستحيل على أقوى الآلات شطره كاملا، وعندما كتب أفلاطون ثلاثين محاورة تمثيلية شرح فيها فلسفته، فقد لوحظ في جميع هذه المحاورات ظهور سقراط على مسرحها كأهم شخصية"[1].

وفي الحقيقة أنه من الصعب أن تحدد أين تنتهي فلسفة سقراط وأين تبدأ فلسفة أفلاطون، لكثرة ما يوجد بينهما من وجوه الشبه.

ومهما يكن من أمر فإن فلسفة أفلاطون تحتل منزلة الصدارة في تاريخ الفكر الإنساني، فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور، فهو أنبغ نوابغ الفكر، وأشهر الحكماء، وهو أول من أنشأ المدارس الفلسفية العظيمة، فكانت الأكاديمية إحدى مدارس أربعة أثرت أعظم الأثر في الحضارة القديمة، - وهذه المدارس الأربعة هي الأكاديمية والمشائية والرواقية والأبيقورية – وقد ظلت مدرسة

---

(1) محاضرات في الفلسفة القديمة، ص100.

أفلاطون قائمة في أثينا حيث أنشأها تسعة قرون حتى أغلق الإمبراطور "جستنيان" أبوابها وطرد فلاسفتها، ثم استمرت الأفلاطونية مؤثرة في الفكر حتى الوقت الحاضر.

وقد قيل أن الفلسفة نبتت على يديه، واكتملت في حياته، وما سائر الكتب الفلسفية بعد ذلك إلا شروح على مؤلفاته، وهوامش في أسفل صفحاته، و هو الذي أرسى قواعد الفلسفة، وشيد قوائم العلم، وهو أول من كتب في المدينة الفاضلة، وأول من حاول إصلاح المجتمع بتطبيق الفلسفة على السياسة، وأول من حلل النظم الاجتماعية وعرف طبائعها[1].

وقد عرفت المسيحية أفلاطون وغيره من الفلاسفة، إلا أن الإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية هي ثمرة الفلسفة الأفلاطونية حيث صبغتها بالمثالية. كما عرف فلاسفة الإسلام فلسفة أفلاطون وغيره من الفلاسفة، فهناك الكندي فيلسوف العرب والإسلام، والفارابي المعلم الثاني، وهو صاحب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي، وأرسطو الطبيعي، وهو الذي كتب في المدينة الفاضلة محتذيا حذو صاحب الفلسفة المثالية، وغير هؤلاء من فلاسفة الإسلام من أمثال ابن سينا وابن رشد، وحتى الإشراقيين منهم من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن سبعين، وكذلك السهروردي المقتول[2].

ولذلك شغل المفكرون أنفسهم عدة قرون في التعليق على إنتاجه الفكري، وشرح منهجه وآرائه، سواء في الفلسفة أو في السياسة أو الأخلاق، ويرجع ذلك إلى خصوبة فكر أفلاطون وعمق آرائه.

---

(1) أفلاطون، من نوابغ الفكر الغربي، د. الأهواني، ص7، ط: دار المعارف مصر.

(2) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص101.

المبحث الأول

حياته

ينتمي هذا الفيلسوف إلى أسرة شريفة في النسب عريقة في المجد، يقول القفطي عنه: أفلاطون بن أرسطون بن أرسطوقليس، من أهل أثينس، أحد أساطين الحكمة الخمسة، من يونان كبير القدر فيهم، مقبول بليغ في مقاصده، وكانت أمه "فاد يقطيوني" ابنه غلوقون، وكان كلا الوالدين شريف الآباء، هذا وأمه هذه من نسل سولون الذي وضع نواميس لأهل أثينس[1].

وأبوه من نسل "قدروس" الملك الأخير من ملوك أثينا، وكان اليونان يزعمون أن نسب "قدروس" و"سولون" يتصل بالآلهة... ومن ثم لقب بأفلاطون الإلهي[2] ويقول القاضي صاعد منوها بشرف نسبه مانصه: "وكان شريف النسب من بيت علم"[3] ويقول آخر ما نصه: "وكانت عائلة أفلاطون من أنبل العائلات في أثينا على عهد بركليس، وكان نسب أفلاطون يجمع المجد والسؤدد من جهتيه"[4].

وبعد استعراضنا لآراء بعض المؤرخين لأفلاطون نستطيع أن نقول: أنه كان من أعرق الأسر الأستقراطية في أثينا من حيث النسب والحسب، كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الارستقراطي، وشأن كبير في السياسة الأثينية ولا نجد في ذلك معارضا. بل إن أفلاطون نفسه كان يعتز بنسبه، فسجله في محاوراته فهو يقول: "أشكر الله أني ولدت يونانيا لا بربريا، حرا لا عبدا، رجلا لا امرأة، ولكنه علاوة على ذلك اشكره لأني ولدت في عهد سقراط"[5]. كما أننا نستطيع أن نقول أن لقبه أفلاطون وليس اسمه، وأن اسمه في الأصل "أرسطو قليس" ومعنى أفلاطون: عريض الجبهة أو الصدر أو الأكتاف. وفي ذلك يقول الدكتور غلاب: "أن كلمة "أفلاطون" ليست اسم هذا الحكيم وإنما اسمه الحقيقي "أريستوكليس" أما كلمة "بلاتون" التي نطقها العرب "أفلاطون" فمعناها: العريض، ولما كان حكيمنا عريض الوجه مبسوط الكتفين فقد دعاه معاصروه بـ "أفلاطون"[6].

---

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي ص14-15، ط: السعادة.

(2) مقدمة كتاب المجموع للفارابي، ص1، ط: الخانجي، 1907م.

(3) طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلس، ص35، ط: السعادة.

(4) السياسي أو رجل الدولة، لأفلاطون، تعريب أديب نصور، ص5، ط: بيروت، 1956م.

(5) جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ص1، ط3: المطبعة العصرية 1929م.

(6) الفلسفة الإغريقية 1/ 186، ط: الأنجلو المصرية 1950م.

أما عن سنة ولادة هذا الحكيم فلم يذكر لنا المؤرخون[1] رأيا قاطعاً بسنة ولادته، بل هناك خلاف حول مولده، فمن قائل أنه ولد عام 427 ق.م، وقائل أنه ولد عام 428، وقائل أنه ولد عام 429، إلا أنه من خلال مطالعتي لكتب بعض من كتبوا عن أفلاطون تبين لي أنهم غير متفقين على رأي واحد لسنة مولده، وبناء على ذلك فلم أستطع أن أجزم بتحديد سنة ولادته إلا على وجه التقريب، وهو عام 427 ق.م، بناء على رأي أغلب الكتاب.

وكما اختلف في سنة ولادته اختلف أيضا في البلد التي ولد فيها، فمن قائل أنه ولد في أثينا، وقائل أنه ولد في "إيجينا" الجزيرة الواقعة قبالة أثينا. ويرجح الدكتور الأهواني أنه ولد في "إيجينا"، حيث يقول: "وكان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ "أتيكا" لا تبعد كثيرا عن أثينا تسمى "إيجينا"، حيث استقر فيها مؤقتا أبوه أرسطون"[2].

أما عن نشأته، فقد نشأ أفلاطون نشأة أرستقراطية، وتربى في أسرته تربية النبلاء، وتثقف كأحسن ما يتثقف به أبناء طبقته، وقرأ شعر اليونان، وعلى الخصوص "هوميروس" ونظم الشعر التمثيلي، ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصا للرياضيات، ثم تتلمذ "لاقراطيلوس" أحد أتباع "هيرقليطس"، واطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية[3].

بل من الراجح أيضا أنه استمع في مطلع شبابه إلى دروس بعض السوفسطائيين فكان مدينا لذلك بإتقان معرفة آرائهم والتغلغل إلى أعماقها، وكان رياضيا بارعا في جميع التمرينات البدنية المعروفة في عصره وكان لذلك التمرينات أثرها البارز في قوة جسمه ومتانة بنيته، حتى أثر عنه أنه أول من أعلن أن "العقل السليم في الجسم السليم".

هكذا كان أفلاطون في عنفوان شبابه، ولكنه لم يكن بعد قد تلقى الإلهام الذي سيضعه على رأس طريقه الطويل الذي سينتهي به إلى تحقيق مهمته الفطرية وتأدية رسالته التي انتهجها، والتي سيكون التقاؤه بسقراط مطلعها، ومبدأ السير فيها، (وكل ميسر لما خلق له"، ومما لا شك فيه أن عبقرية أفلاطون كانت لؤلؤة كامنة في أعماق خضم مواهبه، وقد شاء لها القدر ألا تبرز إلى عالم النور إلا على يدي ذلك الحكيم الأول، والجليل سقراط، الذي لا بد للإنسانية أن تعترف بأنها مدينة له في تفكيرها[4].

ومن ثم فإن مرحلة التقائه بسقراط تعد من المراحل المهمة في نشأته وتكوينه، بل ظل أثرها ملازما له طوال حياته، إذ نجده في أغلب محاوراته يتكلم بلسان سقراط، وكان اتصاله بسقراط وهو في سن العشرين من

---

(1) انظر في ذلك: أفلاطون، د. الأهواني، ص9، الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، د. محمد غلاب، ص23، ط: القاهرة 1962م، تاريخ الفلسفة اليونانية ص62، ومقدمة جمهورية أفلاطون، حنا خباز.

(2) أفلاطون، ص6.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص62.

(4) الخصوبة والخلود، ص31.

عمره، حيث تتلمذ عليه وصار من التلاميذ المخلصين له، وقد كان شغوفا به ويعلمه ولازمه إلى حين وفاته، وكان من هؤلاء النفر الذين شهدوا محاكمته ووفاته وزاروه في سجنه.

وقد كانت وراء متابعة أفلاطون لأستاذه سقراط أسباب ودوافع من أهمها:

أولا: محاولة أفلاطون أن يجد عنده تلك التربية الرفيعة التي يطلبها كل أرستقراطي وهي التربية التي تؤهل المواطن، وخصوصا الأرستقراطي، لأن يكون يوما ما من أولي الأمر، وقائما على شئون الدولة.

ثانياً: محاولة أفلاطون أيضا أن يجد عنده تعاليم عن الدولة أو المدينة الفاضلة التي ينشدها، وماهية العدالة، لأنه كان يرى أن العدالة وتحقيق العدالة هي المهمة الرئيسية بالنسبة إلى الدولة الصالحة(1).

ومهما يكن من أمر فإن أفلاطون كان ينشد من وراء تلمذته على سقراط أن يتلقى أولا وقبل كل شيء تربية سياسية سامية وفاضلة، ثم يتعلم منهم مفهوم العدالة كي يطبقها في مدينته الفاضلة.

وعندما صدر حكم الإعدام على سقراط، اضطر أفلاطون إلى مغادرة أثينا، وكان يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما وقت رحيله، وأربعين عاما عند عودته مرة أخرى، وفي خلال الاثني عشر عاما التي انقضت بين رحليه وعودته، جاب أفلاطون أقطارا كثيرة في أوروبا وآسيا، فاتجه إلى إيطاليا حيث انخرط في سلك الجماعة الفيثاغورية التي تضم أصدقاء الحق، ثم ذهب إلى مصر، وهو يذكرها في غير ما موضع في كتبه، ولاسيما الجمهورية، والقوانين، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا في شمال أفريقيا حيث لقي عالمها الرياضي 'ثيودورس' الذي ذكره أفلاطون في ثلاث من محاوراته، وصوره صديقا لبروتاجوراس' ولكنه عاد إلى مصر فقضى زمنا في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك، واستفاد بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد، فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك، بل إن ما استرعى انتباهه وهو في مصر هو عقيدة خلود النفس، والإيمان بالحياة الأخرى، وتلك العاطفة الدينية القوية التي تحدث عنها فيما بعد في محاورة 'طماوس'(2).

وقد زار أفلاطون بلدانا أخرى منها فارس والهند والصين وفلسطين، حيث استوعب الفكرة الشرقية التي تنادي بإله واحد، وقانون واحد للعدالة بين الجميع. ويبدو أنه قام بزيارة أقطار مختلفة، حيث درس جميع أنواع الحكومات التي تنشأ في شتى الظروف الاجتماعية والمذاهب السياسية.

ثم رجع أفلاطون إلى أثينا وهو في الأربعين من عمره، وهو رجل مجرب، وقد امتلأ رغبة وشوقا في إنشاء مدرسة تعليمية يقوم فيها برسالته الحقيقية التي فرضها على نفسه، وهي تثقيف الشباب وقيادته نحو المثل العليا في العدالة، حتى يستطيعوا بعد ذلك أن يؤدوا واجبهم نحو الدولة حين يصبحون حكاما على الوجه الصحيح الذي تصوره في دولته المثالية.

---

(1) افلاطون، د. بدوي، ص72-73.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص63. الخصوبة والخلود، ص45، تاريخ الفكر الفلسفي 1/162-163 بتصرف.

فأنشأ أفلاطون مدرسة على أبواب المدينة في أثينا تطل على بستان أحد الأبطال هو أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية، نسبة إلى هذا البطل. وفي هذا يكون قد خالف طريقة أستاذه سقراط في التدريس، حيث كان سقراط يجول في الطرقات والأزرقة يلتمس فيها الحكمة ويناقش في ساحة السوق والمحكمة، كل من أراد مناقشته كائنا من كان.

فأراد أفلاطون أن يختار مكانا منعزلا هادئا لا يجاور إلا من جاء يسعى إليه من تلاميذه المخلصين، وهذا النهج الذي اتبعه أفلاطون يعد في نظرنا من العوامل التي ساعدت على تقدم الفلسفة على يديه، فإن دراسة الفلسفة تحتاج إلى الهدوء وليس السير في الأسواق والطرقات كما كان يفعل سقراط، بل إن فليسوفنا قد أحسن الاختيار أيضا عندما اختار هذا المكان بالذات لبعده عن جلبة المدينة وضجيجها، وفوق هذا وذاك إن هذا المكان كان موضع تقديس من الناس.

ولم يكن أفلاطون حينما أنشأ الأكاديمية بدعا من الناس، بل: إنه وجدت مدارس قبل قيامها بقرون عدة، لا في اليونان وحدها. بل في بابل ومصر وكريت، وأينما وجدت حكومة مست الحاجة إلى تدريب كتبة يقومون بأداء أعمالها، وأينما وجدت كنيسة بدت ضرورة تمرين كهنة وخدام ينهضون بخدمتها،...، إنما جدة الأكاديمية في نوع التعليم التي كانت تزود به روادها. وقد كان أفلاطون يواصل فيها التقاليد التي جرى عليها السوفسطائيون، واتبعها سقراط، فكان لا يعنيه تعلم القراءة والكتابة وعلم الحساب، بل كان أقل عناية بتعليم الطرق التي ينتهجها رجال الأعمال إذ كان هدفه أسمى من هذا بكثير، لقد كان يريد أن يثقف طلابه ويزودهم بحب المعرفة والحكمة، ليجعل منهم فلاسفة بل لعله كان يقصد إلى جعلهم رجال سياسة[1].

ثم يواصل سارتون الحديث مبينا أن أفلاطون لم يكن مقتصر الدراسة في مدرسته على جانب دون آخر، فيقول: إنه لم يقم بتعليم أي معرفة خاصة باستثناء المنطق والرياضيات، حتى قيل أنه كان مكتوبا على بابها لا يدخل علينا إلا من كان مهندسا، ولكن كان يقوم بتعليم أصول للمعرفة والتربية والأخلاق والسياسة،... وفي وسعنا أن نعتبر الأكاديمية أول معهد للتعليم العالي[2].

وكان رواد الأكاديمية خليطا من الاثينيين، ويونان الجزر وتراقيه وآسيا الصغرى وكانت الحركة العلمية فيها شديدة، كما كان يتخلل دروس معلمها ويعقبها مناقشات تتعارف فيها الآراء وتتمخض وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة التي كان يختص في كل فرع منها عدد من العلماء تحت رياسة أفلاطون. فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقي والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم وهي علوم كان أفلاطون ملما بها أيضا.

---

(1) تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة لفيف من العلماء، 3/ 5، ط3: دار المعارف 1978م.

(2) السابق.

وهذه الأكاديمية كما يقول الدكتور الأهواني أشبه بفرقة دينية، لها معبد وهب لربات الفنون، ويقدم لها الأضحية في أوقات معلومة وبوجه خاص "هرمس" إله الحكمة، ويعيش الأعضاء معيشة مشتركة، وعلى رأسهم أفلاطون صاحب المدرسة ولم يعرف عن أفلاطون أنه كان يتناول أجرا على التعليم، على خلاف "إيسقراط" وهو من أعلام السوفسطائيين، لم يكن له مصدر للرزق خلاف الأجور العالية التي يتقاضاها من الطلبة.

ثم يستدرك الأهواني فيقول ومهما يكن من شيء فلا بد لكل مؤسسة من مال تعتمد عليه في بقائها، واعتمدت الأكاديمية على هبات الأغنياء، كالمال الذي دفعه "ديون"، وعلى إعانات اختيارية من الطلبة القادرين وعلى كل حال لم تكن الأجور فادحة، إذا كانت ثمة أجور[1].

ومهما يكن من أمر فإن أفلاطون كان متفقا مع أستاذه سقراط في مجانية التعليم، وأنه لم يكن يتقاضى أجراً على عمله الذي يقوم به في الأكاديمية، مخالفا في ذلك مدارس السوفسطائيين.

ثم إن الأكاديمية كانت مكانا للبحث والمحاورة، أو إن شئت فقل قاعات بحث كما هو متعارف عليه اليوم، ثم إنه كان للأستاذ طلاب يساعدونه بل نستطيع أن نقول أنهم كلهم طلبة ومنهم أفلاطون، فهو نظام من الأخوة كما يقول الدكتور الأهواني: شبيه بالنظام الذي كان سائداً في مدرسة فيثاغورس. وكان بعض الطلبة يقومون بالتدريس كنظام العرفاء في الكتاتيب والمعيدين في الجامعات، وقد ظل أرسطو في الأكاديمية عشرين عاما، فكان مساعد أفلاطون الأمين.

وقصارى القول: فمهما يكن من اهتمام أفلاطون بالدراسات العلمية فإن الهدف النهائي من تعاليمه ومدرسته كان رغم ذلك هدفا أخلاقيا حميدا في جوهره فقد سعى مثل كل فلاسفة الإغريق إلى نشر العلم الذي يمكن استخدامه في حيز العمل، وإلى تعليم الفلسفة التي تصلح أسلوباً للحياة ومصدر إلهام لها. يقول الأستاذ برنت: إن فلسفته تهدف في المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة، وتهدف في المقام الثاني إلى خدمة بني الإنسان[2].

أما عن وفاة فيلسوف الأكاديمية فحدثنا القفطي فيقول: إن أفلاطون توفي في السنة التي ولد فيها الإسكندر، وهي السنة الثالثة عشر من ميلاد "لاوخس" سنة 347 ق.م تقريبا، وكان ملك مقدونية في ذلك الوقت. ومات عن إحدى وثمانين عاما، ودفن بالبساتين في "آقاذاما" وتبع جنازته كل من كان بأثينس.

ويقول القفطي: "لما قبر كتب على قبره بالرومي ما تفسيره بالعربي، ههنا موضع رجل، وهو أرسطوقليس الإلهي، وقد تقدم الناس وعلاهم بالعفة والعدل فمن كان يمدح الحكمة أكثر من كل شيء

---

(1) أفلاطون، ص34 المدارس الفلسفية، د. الأهواني، ص31 وما بعدها، ط: الدار المصرية للتأليف 1965م.

(2) النظرية السياسية عند اليونان، أرنست باركر، ترجمة لويس إسكندر 1/ 168، ط: سجل العرب 1966م.

فليمدح هذا، لأن فيه أكثر الحكمة، وليس في ذلك شك. ومن الجهة الأخرى أما الأرض فإنها تغطي جسد أفلاطون هذا، وأما نفسه فإنها في مرتبة من لم يمت[1].

مؤلفاته:

في الحقيقة أن أفلاطون يعد أول فيلسوف إغريقي وصلتنا كل مؤلفاته كاملة، ولعل مرجع هذا في بعض النواحي إلى الصورة الأدبية التي كتبت بها، بل وصلت إلينا كتب عدة نسبت إليه من عهد بعيد مشكوك في نسبتها إلى أفلاطون، قد قطع النقد الحديث أنها منحولة، وينسب إليه الباحثون ستة وثلاثين مؤلفا[2]. وليست كتبه مؤرخه ولا موضوعة وضعا تعليميا، بل كانت على صورة محاورات يتميز أسلوبها بأنه أسلوب أدبي فلسفي. وكون أفلاطون قد قام بتسجيل محاوراته يكون في هذه النقطة على عكس أستاذه سقراط، الذي كان يطلب دائما من تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف في أذهانهم بدلا من حفظها في تلك الأجسام البالية – وهي الكتب –، وقد أصاب أفلاطون في هذه النقطة كبد الحقيقة، لأن الأذهان لا تخلد المذاهب والآراء كما يدعي سقراط.

وهناك من يرى أن هذه المحاورات كانت أشبه باللهو الذي دفعه أفلاطون للجمهور، أما الفلسفة الحق فلم يدونها قط، لأنها لا يمكن أن تدون، وهذا الرأي الخاص يستند إلى قول أفلاطون نفسه: "إن حقائق الفلسفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ كما يمكن في غيرها من الموضوعات، ذلك أنه بعد أن يتلقى المرء المعونة من مرشد في هذه الدراسات، وبعد الانقطاع بعض الوقت إلى صحبة ذلك المرشد، إذ ببريق من الفهم يضيء النفس، ولست أعتقد أن الكتب المؤلفة في هذا الباب تفيد الناس أية فائدة اللهم إلا بالنسبة لعدد قليل ممن يستطيع أن يكشف الحق بنفسه" ونحن نجد في محاوراته مثل هذا التأكيد للانصراف عن كتابة الفلسفة أو تدوينها، فقد حدثنا سقراط في محاورة "فيدروس" أن الكتب هي مجرد معين للذاكرة.

فلقد كان أفلاطون مخلصا لأستاذه سقراط الذي أبى التدوين، وسائرا على نهجه، وقد ظل يعلم في الأكاديمية أربعين سنة، وكان يلقي في أواخر حياته محاضرات في غاية الأهمية عن الخير، ولكن لا سبيل لنا إلى معرفة حقيقية هذه التعاليم لأنه رفض أن يكتبها، ذلك أن وظيفة الفلسفة أن تحيي النفوس وأن تصقلها حتى تكشف الحقائق بنفسها من ذات نفسها، لا أن تأخذ الحقائق عن الفلاسفة وأن تحفظها، وربما كان هذا نقدا

---

(1) أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص14، 19، وقارن: الفهرست لابن النديم ص343، ط: دار المعرفة بيروت 1978م.

(2) تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا ص2/ 521 تاريخ الفلسفة اليونانية ص65-67 ومحاورة فيدون لأفلاطون، ترجمة د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط: دار المعارف 1965م.

صارخا وصريحا لطريقة السوفسطائيين في تعليم الشباب، وهو نفس الأسلوب الذي كان متبعا في العصر الوسيط في الفلسفة المدرسية حيث جمدت وماتت[1].

ومهما يكن من أمر هذا الرأي، فقد جاءت محاورات أفلاطون غاية في الإبداع الفني، فهي صورة فنية فريدة في بابها، لا هي بالنثر الخالص ولا هي بالشعر المحض، يحس القارئ في قراءتها بلذة كبيرة، وكان السامعون لها يجدون لذة كبيرة في سماعها.

وقد قسم المؤرخون القدماء مصنفات أفلاطون البالغة ستة وثلاثين مصنفا، منها المحاورات، ومنها الرسائل، إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات. أما المحدثون فقد رتبوها بحسب صدورها، ليسهل تتبع فكر الفيلسوف في تطوره، مستخدمين منهج النقد الداخلي للنصوص من حيث اللغة، مفرداتها وتراكيبها، والأسلوب الأدبي الفلسفي، حيث حصروها في ثلاث مراحل، مرحلة الشباب ومرحلة الكهولة، ومرحلة الشيخوخة.

أما عن طريقة الأقدمين في ترتيب المحاورات الأفلاطونية، وهي ترتيبها على شكل الحوار وموضوعه لا على حسب ترتيبها الزمني، فنعتمد في هذا على ما أورده الأستاذ "سانتلانا" في كتابه تاريخ المذاهب الفلسفية[2] وهو على النمط الآتي:

الرابوع الأول: وفيه أوطيفرون، احتجاج سقراط، قريطون، فيدون.

الرابوع الثاني: وفيه اقراطيلوس، تيتاقوس، سوفسطس، بولتيقوس.

الرابوع الثالث: وفيه بامنيدس، فيلايوس، سمبوزيون، فادوس.

الرابوع الرابع: وفيه القبادس الأول والثاني، أبارخس، انتيراستا.

الرابوع الخامس: وفيه ثياجيس، خرميدس، لاخس، ليزيس.

الرابوع السادس: وفيه أثوديمس، بروتاغوراس، جورجياس، مينون.

الرابوع السابع: وفيه اتيباس الأول والثاني، أيون، منكسيتوس.

الرابوع الثامن: وفيه فليطوتون، والسياسة المدنية، طيماوس، قريطياس.

الرابوع التاسع: وفيه مينوس، النواميس، أبينوس، الرسائل.

هذا بالإضافة إلى المحاورات المنحولة، وهي ليست في الحقيقة من وضعه كما أجمع المؤرخون.

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص105-106.

(2) تاريخ المذاهب الفلسفية، 2/ 521.

وقد أورد كل من "القفطي"[1] وابن أبي أصيبعة[2] ثبتا بمؤلفات أفلاطون، ولكن الذي يؤخذ عليهما عدم فصلهما بين المنحول إلى أفلاطون والصحيح النسبة إليه.

أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها، حتى يمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره، فقسموها إلى طوائف ثلاث، ثم عينوا مكانة بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب القوانين، لما هو معلوم من أن هذا الكتاب هو آخر ما كتب أفلاطون، فوضعوا إلى دور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه، وفي دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين "فكان لهم ترتيب راجح فقط، ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد"[3] كما يقول الأستاذ يوسف كرم.

أولاً: محاورات الشباب:

وتسمى بالسقراطية، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط، واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي. فمن الناحية الأولى نجد: "دفاع سقراط" أمام المحكمة، و"أقريطون" ويذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار، وما كان من جواب سقراط، و"أوطيفرون" يصف فيها موقف سقراط من الدين، ومن الناحية الثانية نجد: "هيبياس الأصغر" وهي بحث في علاقة العلم بالعمل، و"القيبادس" و"هيبياس الأكبر" في الجمال، و"خرميدس" في الفضيلة، و"لاخس" في الشجاعة، و"ليسيز" في الصداقة، و"بروتاغوراس" في السوفسطائي ما هو، و"أيون" في الشعر، و"غورغياس" في نقد السوفسطائيين، و"المقالة الأولى في الجمهورية" في العدالة.

وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال، أو حول فضيلة على الخصوص، وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها، وهي استقرائية تستعرض عددا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليا، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة، إنما ينتهي بعضها إلى الشك، فهي قريبة من عهد سقراط.

ثانياً: محاورات الكهولة:

وهي التي بدأت بإنشاء الأكاديمية، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها. وهي تنقسم إلى طائفتين، تشمل الطائفة الأولى: "منكسينوس" و"مينون" في الفضيلة، و"أوقيديموس" وهي حملة على السوفسطائيين و"أقراطليوس" يفحص فيها عن أصل اللغة، و"المأدبة" وعند الإسلاميين تسمى النادي وهي في الحب، و"فيدون" يصور فيها المثل الأعلى للفيلسوف.

---

(1) أخبار العلماء، ص14، 15.

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 1/ 83، 84، ط: بيروت، لبنان، 1981م.

(3) الفلسفة اليونانية، ص65.

وتشمل الطائفة الثانية: الباقي من الجمهورية وهي تسع مقالات تركز على المدينة المثلى وبحوث أخرى، والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين لأهميتها، وقد صور أفلاطون في هذا الكتاب مدينة مثالية، رأى أنها هي ما ينبغي أن يكون، وقد ذكر للوصول إليها وسائل كثيرة آمن فيما بعد بتعذر تحققها فعدل عنها، 'فيدروس' وهي تمحيص لما سبق، و 'تيتيانوس' وهي في العلم،[1] وهو في هذه الفترة مهتم اهتماما خاصا بمسائل المنطق والميتافيزيقا، ومصنفاته جافة بالقياس إلى المحاورات السابقة لها.

ثالثاً: محاورات الشيخوخة:

وهي ترتبط تمام الارتباط بالمرحلة السابقة، وتمتاز أيضا بالجفاف والجدل العميق وتشتمل على: 'السوفسطائي' وهو يشتمل على إعادة النظر في آراء الفلاسفة السابقين ونقد تعريفاتهم للموجود، و 'السياسي' أو 'المدير' أو 'مدير المدينة عند الإسلاميين'، والفكرة الجوهرية فيه هي القصد إلى تميز الملك والساسة الحقيقيين من المهرجين الزائغين و 'فيلابوس' وهي رد على من قال بأن اللذة هي الغاية من الأخلاق، و 'تيماوس' وهي في تكوين العالم، و 'أقريتياس' وهو يصور فيها المثل الأعلى للجماعات البشرية، و 'القوانين' وهو تشريع ديني ومدني وجنائي في اثني عشرة مقالة، وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط.

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة كتبا منحولة هي: 'كتاب فيما ينبغي'، و 'كتاب الأشياء العالية' و 'كتاب المناسبات'، و 'كتاب التوحيد'، و 'كتاب في النفس والعقل والجوهر والعرض'، و 'كتاب الحس واللذة'، و 'كتاب تأديب الأحداث ووصاياهم'، و 'كتاب في معاتبة النفس' و 'كتاب أصول الهندسة'[2].

منهج أفلاطون في كتاباته:

إن المنهج الذي نهجه أفلاطون في كتاباته هو منهج الحوار، وهو أسلوب كان شائعا في العصر الذي وجد فيه أفلاطون، بل كان هو أسلوب أستاذه سقراط، ولكنه قد يبدو لنا غريبا وفريداً من نوعه في هذا العصر، قد تسبب في حيرة كثير من الذين لم يتعمقوا في البحث، بل زاد مذهبه في نظرهم صعوبة وعسرا. 'ولكنه يمتاز في أنه لا يقدم الأفكار جامدة مجردة من الحياة، ولكن يعرضها وهي تعمل بواسطة الرجال مع الانحرافات التي تضيفها عليها طبائع المدافعين عنها وأهوائهم'[3].

---

(1) السابق ص65-67 وقارن: أفلاطون د. بدوي ص95-97.

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص84، ط: دار الثقافة بيروت، 1981م.

(3) الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها، البيوريفو، ترجمة د. عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكرى، ص123، ط: دار المعرفة القاهرة، 1958م.

فالمحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة، تجد فيه فنونا ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة، هي الدراما، والمناقشة، والشرح المرسل، أما أنها دراما، فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ويعرض فيها إضافات من الأشخاص بصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ، وتستبقي انتباهه إلى النهاية، والمناقشة: فهي نسيج المحاورة، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها، بتمحيص ما يقال فيها. أما الشرح المرسل، هو الخطاب الشخصي، أو أسلوب الأسطورة ويتميز أسلوبه في المناقشة باعتماده على منهج التولد السقراطي[1].

ويصف هنري توماس منهج أفلاطون قائلا: "وما هذه المحاورات إلا طريقة مثلى لإظهار الحق والتعبير عنه بلغة الجمال" وقد كتب أحد المؤرخين القدماء يقول: لو أن ذيوس نزل إلى الأرض لما استخدم غير أسلوب أفلاطون في الحديث[2].

هذه شهادات تعلي من شأن هذا المنهج الأفلاطوني، ولكن بالنسبة لقارئ العصر الحديث قد يجد مشقة في دراسته لمحاورات أفلاطون بخلاف الطريقة المعتادة من الكتابة، وهي طريقة سرج العبارات.

أما عن الدوافع التي دفعت أفلاطون إلى استخدام هذا الأسلوب وذلك المنهج فكثير من أهمها:

1- اعتقاد أفلاطون بأن الحقيقة لا يتوصل إليها إلا بعملية تدريجية تسير خطوة خطوة، على طريق السؤال والجواب.

2- إيمان أفلاطون بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته، وأن ينتقل من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية، إما عن طريق الاتصال بمذهب آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته، يقوم فيها الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معا.

3- تأثر أفلاطون بالمنهج السقراطي الذي يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره – عن طريق الحوار – من آرائه الفاسدة.

4- اقتناع أفلاطون بأن المنهج الجدلي هو الذي يكشف الحقيقة، لأنه منهج حسي تظهر فيه بوضوح حركة الباحثين المتجاورين وما فيهم من حياة.

5- إن هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل أفلاطون، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التي تدور في نفوس أنماط متباينة من البشر، شأنه شأن أي كاتب مسرحي أو روائي[3].

---

(1) تاريخ الفكر 1/ 133، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص67.

(2) أعلام الفلسفة، كيف نفهمهم، ص97.

(3) جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، ص33، ط: الهيئة العامة للكتاب، 1985م.

وكان للشكل الذي اختاره في كتاباته أصوله في التمثيليات الصامتة الدراجة في صقلية، ولكن هو الذي ابتدع تطبيقها على الفلسفة، وهذه الطريقة تحقق للمفكر ميزة عرض الجوانب المختلفة للقضية، وتجنب الاستمرار على التعصب لوجهة نظر واحدة، فالمتحدثون العديدون يلتزمون وجهات نظر مختلفة، وتهيأ لهم الفرصة لعرض مواقفهم بأفضل مما يتاح عندما نعرض هذه المواقف، أو وجهات النظر في اللغة المجردة لضمير الغائب[1].

وعملية السؤال والجواب التي يتم من خلالها استخلاص النتائج، تفوق في حيويتها أي شرح أو تفسير ذهني، تحملنا معها لو كنا مشتركين في الحديث من فكرة إلى أخرى ونوسع من خبراتنا – كأننا في صحبة رجال يتحدثون بتركيز ووضوح كبيرين عما يكمن في أعماق أفكارهم، وقد نجح أفلاطون باستخدامه للحوار في تجنب الجدب والخشونة اللذين يتهددان الكثير من الفكر المجرد.

وبعد أن انتهينا من سرد مؤلفات أفلاطون، ومنهجه في كتاباته نقول: إن هذا التراث الذي خلفه لنا أفلاطون يعد في حقيقة الأمر عملا فلسفيا عظيما، فهو فلسفة بأتم معاني الكلمة، وإذا سأل أحد قائلا ما هي الفلسفة؟ فإن أفضل إجابة هي اقرأ أفلاطون"[2] ويشيد ابن جلجل بما تركه أفلاطون من كتابات فيقول: "وله في التأليف كلام لم يسبقه أحد إليه... الخ"[3].

مكانة أفلاطون وأقوال العلماء فيه:

إن لأفلاطون في الحقيقة لمكانة عظيمة في عالم الفلسفة قديمه ووسيطه وحديثه، فهو أنبغ نوابغ الفكر البشري، وأشهر الحكماء، ولقد أشاد العلماء بفضل هذا الفيلسوف وبيان مكانته وأثره على العالم، فنجد "رسل" يقول: "أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرا قديما ووسيطا وحديثا، وأفلاطون أعظم أثراً من أرسطو في العصور التي جاءت بعدهما... الخ"[4].

ويقول صاحبا قصة الفلسفة اليونانية، "لم يشهد التاريخ فيلسوفا قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاما شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة إذ كان كل من سبقه ضيق الأفق، محدود النظر، إذا تناول بالبحث جانبا فاتته الجوانب الأخرى، ولذا لم تعد الفلسفة قبل أفلاطون إلا أن تكون مجموعة آراء متناثرة ونظريات وملاحظات لم تتسع لتشمل الكون بأسره ثم أتى أفلاطون فأجال البصر فيما أنتج الفكر من قبله،

---

(1) الأدب اليوناني القديم، تأليف، س، م، تاورا، ترجمة محمد علي وأحمد سلامة، ص114، ط: دار القومية العربية، سلسلة الألف كتاب.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، ص46، ط: الأنجلو المصرية 1963م.

(3) طبقات الأطباء والحكماء، أبي داود سليمان الأندلسي، المعروف بابن جلجل، ص23، ط: القاهرة 1955م.

(4) تاريخ الفلسفة الغربية، ص176.

فأخذ خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين، وأحسن ما أنتجه هيرقليطس وسقراط، وهكذا قطف أجمل أزهارهم، ثم نسقها جميعا في باقة جميلة منسجمة، قدمها للعالم فلسفة جديدة من خلقه وإنشائه، فلم يكن حاصدا لإنتاج غيره وكفى بل جمع شتى العناصر، وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار، فانصهرت كلها في مبدأ جديد أنشأه إنشاء، وابتكره ابتكارا، ثم اتخذه نواه يبدأ منهما السير وأساسا يقيم عليه البناء"[1].

ويشيد الدكتور الأهواني بجهود أفلاطون فيقول: "أفلاطون أول من كتب في المدينة الفاضلة، وأول من حاول إصلاح المجتمع بتطبيق الفلسفة على السياسة، وأول من حلل النظم الاجتماعية وعرف طبائعها، والإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية ثمرة الأفلاطونية، فقد تسربت في المسيحية وصبغتها بالمثالية، وقعدت قواعدها، وتسربت إلى الحضارة الإسلامية، واتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو واضحة في 'الكندي' و 'الفارابي' صاحب الجمع بين رأيي الحكمين، والذي كتب في المدنية الفاضلة متأثرا خطى صاحب الأكاديمية"[2].

ويقول الدكتور أبو ريان مشيرا إلى مكانة مذهب أفلاطون: "يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة في تاريخ الفكر الإنساني، فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور..."[3].

وبعد عرضنا لآراء بعض المفكرين في فضل فيلسوف الأكاديمية ومكانته في عالم الفلسفة، اتضح لنا ما لهذا الفيلسوف من آثار طبقت آفاق العالم شرقيه وغربيه، باقية إلى يومنا هذا، خلدت ذكراه في دنيا الناس، بما كان له من قدم راسخة في جميع المجالات العلمية، وما له من يد على كل من أتو بعده، وخاصة فلاسفة الإسلام.

حقا إن أفلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي أفلاطون، "وليس ذلك بغريب على فيلسوف قيل إن كتاباته كانت توراة المتعلمين منذ ثلاثة وعشرين قرنا، وأنه كان الرائد، وجمهرة المفكرين ورثته من بعده"[4].

"فلسفة أفلاطون"

فلسفة أفلاطون تدور في مجموعها على نظريات كبرى رئيسية هي:

1- نظرية المعرفة، التي كمل بها ما بدأه سقراط، وفند بها مذهب السوفسطائيين الذي لم تقم له بعد ذلك قائمة.

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص143.

(2) افلاطون، ص8.

(3) تاريخ الفكر 1/ 168، وقارن: الخصوبة والخلود، ص16.

(4) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، د. توفيق الطويل، ص80، ط: دار الثقافة 1985م.

2- نظرية المثل، التي تبحث في الحقيقة المطلقة، وهذه النظرية ونظرية المعرفة يكاد ان يكونان موضوعا واحدا،لما بينهما من رباط قوي، وتلازم ضروري، سواء في قصدهما أو في منهج إثباتهما، وهو الجدل بقسميه،الصاعد والنازل.

3- نظريته فيما وراء الطبيعة وموضوعها، حيث تقودنا نظرية المثل عنده إلى الجانب الإلهي من فلسفته عامة، وفكرته عن الإله خاصة.

4- نظريته في الطبيعة، وموضوعها ظواهر الوجود من حيث مادته الماثلة لنا، والزمان والمكان.

5- نظريته في الأخلاق، وتبحث في واجبات الفرد نحو غيره.

6- نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع في فلسفة أفلاطون.

7- نظريته في السياسة، وتبحث في واجبات الإنسان كعضو في المجتمع وفيهما يضع أفلاطون نظريته في نظام الحكم الجمهوري، وفي الدولة الفاضلة.

المبحث الثاني

نظرية المعرفة

سبق أن قلنا أن منهج أفلاطون في الفلسفة، هو منهج توفيق وتنسيق بين المذاهب الفلسفية السابقة عليه، فهو لم يجد في الحقيقة تعارضا بين المذاهب يؤدي إلى الشك كما رأى السوفسطائيون. وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وإن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء، وكانت طريقته في التوفيق هو حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث المتغير للضروري الكلي الثابت. فقد جمع أفلاطون بين تغير 'هرقليطس' وجواهر 'ديمقريطس' وعناصر 'أنبادوقليس' وعقل 'أنكساغوراس'، فضلا عن مذهب سقراط وهو غاية الفلسفة عند فيلسوف الأكاديمية.

فأفلاطون لم يرفض الآراء السابقة عليه، بل حاول أن يستفيد منها كلها، حتى المعتقدات الدينية عند 'الأورفية' فقد وضعها في صيغة فلسفية عقلية، ومدعما لها بالدليل، فخرج لنا كل هذا التراث الفلسفي وعليه الثمة الأفلاطونية العميقة الفريدة في نوعها.

ويعتبر أفلاطون أول فيلسوف بحث عن المعرفة لذاتها، وكان هناك تياران متعارضان في نظرية المعرفة، أحدهما يرى أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وهي معرفة جزئية متغيرة تختلف من فرد إلى آخر، وقد تزعم هذا الاتجاه فيلسوف المدرسة السوفسطائية 'بروتاجوراس' متأثرا بفلسفة هرقليطس. والتيار الأخير كان يتزعمه سقراط، بتأثير من فلسفة بارمنيدس، ويرى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة الحقة، وموضوع هذه المعرفة هو المعاني الكلية الثابتة، أي ما يسمى بالماهيات المجردة الضرورية.

ورغم أن مذهب السوفسطائيين في المعرفة قد تناوله سقراط بالتعديل حيث أن المعرفة لا تبنى على أساس من الحس، وإنما على أساس من الإدراكات العقلية، ورغم هذا الذي قام به سقراط من نقد لمذهب السوفسطائيين الحسي في المعرفة، وانتصاره للعقل ومعانيه الكلية الثابتة رغم ذلك كله فإن أفلاطون رأى أن الشوط الذي قطعه أستاذه سقراط في هذا الصدد، وإن كان صوابا، إلا أنه لم يتجاوز وضع أقدامنا على مبدأ الطريق، وعلينا نحن أن نجد السير ونواصله إلى آخر الشوط، فنكشف عن معالمه ونستطلع كل دروبه.

لهذا بدأ أفلاطون بوضع نظريته الجديدة في المعرفة معتمدا منهجا على طريقته الخاصة في الجدل، وأقول طريقته الخاصة لأن أفلاطون لم يرفض الجدل كمنهج لمجرد أن السوفسطائيين انحرفوا به عن معناه الحقيقي فاستخدموه في التغلب على خصومهم واستعملوه بمعنى المناقشات المموهة، وإنما اعتد به واستعمله هو في المناقشة المخلصة والحوار الجاد البريء، سواء كان حوار شخص لشخص آخر، أو حوار يجريه المرء بينه وبين نفسه.

فالجدل بهذا المعنى لا يعدو أن يكون ضربا من التأمل ونوعا من البحث المبني على الإدراك العقلي لا على الإدراك الحسي. ولهذا يعرفه أفلاطون: بأنه المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول، لا يستخدم شيئا حسيا، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان. ويعرف أفلاطون الجدل ويقسمه على نحو آخر فيقول: إنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، وينزل منه إلى هذه العلوم، يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها. فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس. ومن هنا يتبين لنا لماذا قسم أفلاطون الجدل إلى قسميه الصاعد والنازل، وكان لكل منهما قيمته في المعرفة[1].

فالطريق الذي يتبعه أفلاطون في تفسير حصول المعرفة هو طريق الجدل الصاعد، فبالجدل يتم الانتقال من المحسوس إلى المعقول، بل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثواني، للوصول إلى مبدأ المعقولات كلها وهو مبدأ الخير، فالفلسفة هي العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، والعقل يصل إليها بالاستناد إلى العلوم الجزئية ثم يهبط منها إلى هذه العلوم فيربطها بمبادئها، ثم إلى المحسوسات فيفسرها، ويسمى هذا المنهج الذي يجتاز جميع مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى بالجدل الصاعد، وعكسه الجدل الهابط – أو النازل – الذي يتناول جميع الموجودات من الأعلى إلى الأدنى[2].

فموقف أفلاطون من المعرفة مختلف عن مذهب 'بروتاغوراس' و'هرقليطس' وأمثالهما من السوفسطائيين ممن يرجعون المعرفة إلى الإحساس، ويقولون أنها جزئية ومتغيرة وغير ثابتة.

ولهذا فالمعرفة تنحصر عند أفلاطون في أربعة أنواع على النحو التالي:

1- المعرفة الحسية، وموضوعها عوارض الأجسام.
2- المعرفة الظنية، وموضوعها الأحكام المتعلقة بالمحسوسات، من جهة ما هي محسوسة. وهاتان المعرفتان تتعلقان بالعالم المحسوس.
3- المعرفة الاستدلالية، وموضوعها الماهيات الرياضية، المتحققة في المحسوسات، وهي تعرف باسم الفكر، لأنها وإن لم تتحقق إلا في المحسوسات إلا أنها مهايا كلية عقلية.
4- المعرفة العقلية، وموضوعها المهايا المجردة تجريدا دائما من كل مادة في عالم المثل، وهي غاية الجدل عند أفلاطون، أو هي الجدل ذاته[3].

---

(1) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب ص 94-95 تاريخ الفلسفة اليونانية، ص69 وقارن الجمهورية ترجمة حنا خباز، ص511، 533.

(2) تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا، ص49، ط2: دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973م.

(3) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة ص111، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي د. عبد الرحمن بن زيد، ص105، السعودية 1992م.

وهاتان المعرفتان تتعلقان بالعالم المعقول، وهي العلم ذاته، وتعتبر المعرفة الرياضية مرحلة متوسطة بين العالم المحسوس وعالم المثل.

لا شك أن الإحساس أول مرحلة من مراحل المعرفة، ولكن لو اقتصرت المعرفة الإحساس وحده لما استطاعت النفس أن تدرك ماهيات الأشياء فوظيفة الإحساس تنبيه النفس وإيقاظها للحكم على الظواهر، ولم لم تكن هذه القوة موجودة للنفس لما كان هنالك علم ولا فهم. أما الظن فهو حكم على المحسوسات غير مرتبط بعلة، وهو يتغير بتغير موضوعه، وقد يكون كاذبا أو صادقا، أما العلم فهو صادق بالضرورة، فليس الظن إذن علما، وإنما هو قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم.

وأما الاستدلال الذي يطبقه العلماء في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى فهو منهج أعلى من الظن، ولكنه كثيرا ما يستخرج النتائج الصادقة من المقدمات الكاذبة، ويرغم العقل على قبول بعض النتائج ولا يقنعه، وسبب ذلك أن العلوم الرياضية تضع مبادئها وضعا، وتفرضها فرضا، دون استخراجها من مبادئ عليا، فهي إذن معرفة متوسطة بين غموض الظن ووضوح العلم[1]. هي كما يرى أرقى من الظن لأنها كلية، وتعلمها ضروري لكل إنسان، وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية، يبرهن عليها بغيرها، ويتوصل إليها بما هو أدنى منها.

يتج من ذلك كله أن المعرفة الحق هو التي تحصل للإنسان بتعقل المثل، إذا حصلت صور هذه المثل في العقل حصل العلم، وإذا لم تحصل فيه لم يستطع أن ينتقل من النسبي إلى المطلق، ومن الناقص إلى الكامل فالمعرفة إذن حدس واستبصار يستعصي على الوصف، وسبيلها تطهير النفس من ضلالات الحس، ومجاوزة الإحساس والظن والاستدلال إلى التعقل والتأمل.

وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض، مدفوعا بقوة باطنة، لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساسا لغيره.

وعلى هذا النحو يصل أفلاطون بالنفس إلى آخر دور في المعرفة، وهي المعرفة المبنية على التعقل المحض، والتي هي موضوع العلم وغايته معا، معتمدا على طريقته في الجدل الصاعد، حيث تصعد النفس من أحدهما إلى الآخر بحركة ضرورية إلى أن تصل إلى المعرفة الحقة، وهي معرفة عالم المثل، في حالة من الوعي الكامل حيث تكون في ذاتها وبذاتها.

وصفوة القول: إن العلم لا يمكن أن تاتي به الحواس وحدها، وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها، وإلى هنا سار أفلاطون في نفس الطريق التي سلكها أستاذه سقراط، حيث انتهى إلى أن المدركات العقلية وحدها التي يعبر عنها بالتعاريف هي العلم، ولكنه لم يقف عنه هذا الحد الذي وقف عنده سقراط بل تابع السير حتى وصل إلى الحقيقة المطلقة.

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص49-50.

المبحث الثالث

نظرية المثل

إن منزلة نظرية المثل من فلسفة أفلاطون، منزلة القطب من الرحى، فحولها تدور فلسفته، وعلى أساسها تقوم، فرأيه في الإله، وفي الطبيعة وفي النفس، وفي الأخلاق، وفي السياسة، وفي الفن، كل هذه فروع مستنبطة من هذه النظرية. (1)

لقد قرر سقراط أن المعرفة العقلية والمدركات الكلية، وأن هذه الحقائق والمفاهيم لا وجود لها إلا في العقل وحده، فليس لها وجود خارجي في الواقع. ثم أتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التي هي من فلسفته كالأساس من البناء، فقد سلم مع أستاذه بصحة ما وصل إليه من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية، التي توصلها الحواس إلى الذهن بل هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادفه في الحياة من جزئيات، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصورة الذهنية ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي، بل إن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، والإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع، وإلا لكانت وهما باطلا من خلق الخيال(2).

فكل شيء في الواقع الخارجي المحسوس له مثال في العالم المعقول، ومجموعة الأنواع المتشابهة تندرج تحت مثال أعم يشملها، وهكذا حتى يصل إلى "مثال المثل" وهذه "المثل" هي الموجودات حقيقة، أما نماذجها في الواقع الخارجي فهي صور لها وخيالات وأشباح.

ولتوضيح هذه النظرية مثلا نرى أن الإنسان هو "الحيوان الناطق" هذا التعريف يصدق على كل أفراد النوع الإنساني، ويشترك فيه جميع بني الإنسان، من حيث أن كلا من أفراده حيوان ناطق مفكر ومتحرك بالإرادة. فأفراد الإنسان على اختلاف أسمائهم صور ونماذج للحقيقة العقلية، "الحيوانية الناطقة" وهذه الحقيقة في مثال الإنسان، في عالم العقل موجودة حقيقة، أما أفراد الإنسان هي صور لها فحسب.

وبمثل هذا التعريف يمكننا أن نصل إلى مثال الحصان، ومثال الجمل، ومثال الأسد، ومثال النبات،... الخ فكل هؤلاء مثل هي حقائق مستقلة، لها وجود في العالم الواقعي، ومجردة عن المادة، وإن لكل

---

(1) المثال هو: الكائن الموقن وجوده على هيئة دائمة ثابتة، أنه النموذج الذي على صورته صيغ الشبح المحس، أنه هو الوجود حقا، وإن الموجود حقا هو الوحدة والانسجام، ومأتى التماسك والعمومية، ومن ثم فإن أفلاطون كان يتبين أثر المثال في كل موضوع تبدو فيه الوحدة والإجماع والاتصال، وذلك لأن الحس هو تباين وتكثر وتعدد الخصوبة والخلود، ص110، وقارن: المعجم الفلسفي د. جميل صليبا 2/ 335، ط: بيروت دار الكتاب اللبناني 1973م.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص159، والفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي، ومحمد السيد نعيم، ص57، ط: دار الطباعة المحمدية، 1954م بتصرف.

شيء سواء كان حيوانا، أم نباتا، أم جمادا، أم صفة من الصفات، أم معنى من المعاني كالجمال والعدل، مثالاً، بل إن للأشياء الوضعية كالصراصير والقاذورات مثلا أيضا، أي لها حقائق خارجية مجردة من المادة تنطبق عليها الصورة العقلية الكلية.

وأفلاطون يرى أن المثال قد صيغ على نمطه ما هو مثال له، فمثال الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة الكائنة في العالم المعقول، قد نظر إليه الصانع ووضع على نمطه أشخاص الإنسان المحسوسة. إذن فوجود المثل سابق على وجود أفراده التي هي بالنسبة إليه كالتمثال بالنسبة إلى صاحبه، والمثل من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفا حقيقا، بخلاف الأفراد التي تصاغ على نمطها، فإنها إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفا مجازيا فحسب، وعلى ذلك فالمثل الموجود على الحقيقة وأما المحسوسات فما هي إلا أشباح وظلال لتلك الموجودات الحقيقية أي أنها ضلال للمثل وأشباح لها[1].

يتبين من هذا أن العالم عند أفلاطون عالمان، الأول: عالم الحس وهو هذا العالم المشاهد، وهو دائم التغيير عسير الإدراك، ليس جديرا بأن يسمى موجودا، ولا أن يسمى إدراكه علما، بل هو شبيه بالعلم، لأنه ظل وخيال للموجود الحقيقي، والعالم الثاني الحقيقي: عالم المجردات وفيه أصول ما هي ذلك العالم الحسي، وهو مثاله الذي صيغت عليه موجوداته كلها، ففي عالم المثل يوجد لكل شيء مثال هو في الحقيقة الموجود الكامل، لأنه مثال للنوع، لا للمجزء المتغير الناقص، فهناك إنسانية الإنسان، وحيوانية الحيوان، وخيرية الخير، وبين هذين العالمين يوجد العقل الإنساني، تتحقق فيه معرفة حالة من حالات تلك المعاني الكلية.

وعلى ذلك يكون للأشياء ثلاثة وجودات، الأول: أعلاها وجود المجردات في عالم المثل. والثاني: أحط تلك الوجودات وهو الوجود المشاهد في عالم الحس. والثالث: أوسط تلك الوجودات، وهو الوجود الذهني غير الخارجي للكليات مجردة عن المحسوسات: وبواسطتها يمكن الحكم على المحسوسات كما أنها الوسيلة لمعرفة المجردات في عالم المثل[2].

ولكي يقرب لنا أفلاطون هذه النظرية، والعلاقة بين العالم المعقول والعالم المحسوس، وبين الموجودات المادية ومبادئها المثالية، استعان بالأساطير لما لها من تأثيرات قوية في وجدان الناس، والأسطورية التي استعان بها هنا هي أسطورة الكهف، وخلاصتها كما يذكرها أفلاطون تصور طائفة من الناس تعيش في كهف، ولهذا الكهف باب يدخل منه النور فيضيء أرجاءه، وقد سجن فيه أناس منذ نعومة أظفارهم، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم بحيث تستعصي عليهم الحركة ولا يستطيعون أن ينظروا إلا إلى ما يمر أمامهم لحيلولة الأغلال دون التفاتهم ثم تصور أن وراءهم نارا ملتهبة في موضع أعلى من موضعهم، وأن بينهم وبينها جدارا منخفضا كسياج المشعوذين الذين ينصبونه لمشاهديهم، ثم تصور أن هناك أناساً يمشون

(1) السابق، ص57 وما بعدها، وما بعدها، بتصرف.
(2) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص100-101.

وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية أو حيوانية مصنوعة من الخشب أو الحجر، مرفوعة فوق الجدار، وافترض أن بعض أولئك المارة يتكلم وبعضهم صامت.

إن هؤلاء السجناء لا يرون إلا الظلال التي أحدثها اللهيب وراءهم، لأنهم مقيدون لا يتلفتون، يحسبون هذه الظلال حقائق، ويظنون أنها تتكلم، فلو فرضنا أن أحد هؤلاء السجناء فكت أغلاله، ونهض واقفا على قدميه فتمكن من الالتفات إلى الوراء، لما قوى على رؤية الأشياء الحقيقية التي تعود رؤية ظلالها لشدة بريقها، ولو جاء رجل وأخبره إن ما كان يراه من قبل ليس سوى أوهام وظلال لما صدقه، فهو إذن لا يألف إدراك الحقائق إلا بعد الدربة الطويلة، وإذا أفاق من ذهوله وتعودت عيناه ضوء النهار استطاع أن ينظر إلى الأشياء نفسها، وأن يحدق إلى الشمس مصدر كل نور"[1].

فنظرية المثل تربط المحسوس بالمعقول، فالكهف هنا هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح هي المعرفة الحسية، والخلاص من عالم الظلال إنما يتم بالجدل، والأشياء المرئية هي الأنواع والأجناس والأشكال أي الأمور الثابتة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية هي المثل، أي نماذج هذه الأشياء، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال.

ومعنى ذلك أن الفيلسوف الحق – كما يرى أفلاطون – هو الذي يستطيع التمييز بين الأشياء ومثلها، ويتجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويفضل الحكمة على الظن، وينشد الخير والجمال بالذات.

وإلى هنا نستطيع أن نقول: أن أفلاطون ظل متمسكا بنظريته هذه إلى آخر حياته، معتقدا أنها هي الأمور الحقيقية المعقولة الثابتة الجديرة بالاهتمام، وما المحسوسات المشاهدة لنا إلا مظاهر لها وأشباح، وقد جعل لكل شيء في عالمنا المحسوس مثالا مفارقا له في العالم المعقول، ورأى أن الصلة بين العالمين تكون إما بالمشاركة، وإما بالمحاكاة.

ولقد ترك أفلاطون العنان لخياله، بدلا من احتكامه إلى العقل الذي كان يحترمه ويجله، فبالغ في وصف هذه المثل، حيث وصفها بصفات قريبة من صفات الألوهية. وهذه الصفات هي:

1- أنها عناصر، معنى ذلك أن وجودها من نفسها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها، وأنها أساس الأشياء، ولا شيء أساس لها لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، وهي الأسس الأولى للعالم.
2- أنها عامة لا خاصة، فمثال الإنسان – مثلا – ليس إنسانا خاصا، بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان.

---

(1) جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز ص172–173، ط3: المطبعة العصرية القاهرة 1929م، وجمهورية أفلاطون ترجمة فؤاد زكريا، ص418–420، وقارن: أفلاطون، د. حسين حرب، ص61، وما بعدها ط: دار الفارابي – بيروت 1980م.

3- هذه المثل ليست مادية، بل معاني مجردة، وجودها في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل – إذا صدق – صور لها.
4- أنها أبدية أزلية، لا تفنى، وإنما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى أما الجمال فلا، كالتعريف، فتعريف الإنسان حقيقة خالدة، لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير.
5- لا يحدها زمان ولا مكان، وإلا كانت مشخصة.
6- أنها جوهر الأشياء، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء فإذا عرفنا الإنسان – مثلا – بأنه حيوان مفكر، فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة فلا تدخل في التعريف.
7- أنها معقولة، أعني أن في إمكان العقل إدراكها، وذلك بالبحث والاستنباط.
8- المثل ثابتة، فلا يعرف التغير إليها سبيلا[1].

هذه هي الصفات التي أراد أفلاطون أن يميز بها المثل، عن الأشياء المحسوسة تمييزا ظاهرا، فصفات العالم المحسوس ضد هذه الصفات، أي أن وجودها من غيرها، وأنها خاصة، ومادية، ومتكثرة ومتحددة، وفانية، وأنها زمانية ومكانية، بمعنى أنها توجد في زمان معين ومكان معين، ثم إنها متغيرة وليست ثابتة.

فالمثل لما كانت دائمة وثابتة، لا يطرأ عليها تغير أو فناء، كانت هي مصدر المعرفة الحقيقية عند أفلاطون، على خلاف عالم الحس الذي يخضع لتغير متصل لا ينقطع، ولا يثبت الشيء على حاله لحظتين متتابعتين، فهو لا يصلح أن يكون مصدراً للعلم، لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئا عن جسم يتغير من لحظة إلى لحظة، إذ لا بد أن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به.

ويتضح لنا من دراسة هذه النظرية أن لها جوانب ثلاثة، جانب انطولوجي، وآخر غائي، وثالث منطقي.

1- أما من الناحية الأنطولوجية – الوجودية: فإن المثل هو الوجود الحقيقي، هي الشيء في ذاته، وكل شيء ليس هو، ما هو إلا من خلال حضور المثال فيه أو من خلال اشتراكه في المثال، وبهذا فإن المثل هي الواحد الذي يقف في مواجهة الكثرة، وبينما تتغير هذه الأشياء الكثيرة فإن المثل تبقى هي ذاتها.
2- كذلك فإن للمثل جانبا ومغزى غائيا أو نموذجيا، فكل صورة بما في ذلك السلوك الإنساني، لها غاية وهدف في وجودها، وهذه الغايات لا يمكن أن تقوم إلا فيما يرى الفكر أنه الأنموذج الأولي الثابت

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية ص163-164 والفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، ص63-64، تاريخ الفلسفة العربية، د. صليبا، ص41-42.

للأشياء ومن هذه الوجهة فإن المثال الأفلاطوني يقارن بمثال الصورة النموذجية التي في خيال الفنان وهو يقوم بعمله، حيث يحاول أن يحسرها في هيئة مادية، وكذلك فإن للمثل من هذه الوجهة معنى العلل والقوى المحركة التي تجعل أشياء هذا العالم على ما هي عليه.

3- أما من الناحية المنطقية، فإن المثل تساعدنا على تنظيم فوضى الموجودات الجزئية، وعلى إدراك التشابه وتمييز المختلف، وعلى إمساك الواحد والمتعدد[1].

وليست هذه الجوانب الثلاثة متساوية الأهمية على الإطلاق عند أفلاطون، حيث احتل الجانب المنطقي مكان الصدارة في أعماله المتأخرة، ولكن دون إهمال الجانبين الأخيرين، وخاصة الجانب الأنطولوجي.

ومهما يكن من أمر فإن أفلاطون قد وصل إلى هذه النظرية من خلال دراسته لكل المذاهب والتيارات الفلسفية السابقة، ابتداء من فلسفة "بارمنيدس" الإيلي، إلى فلسفة سقراط، "فقد رد أرسطو نظرية أفلاطون هذه إلى مصادر ثلاثة: فقد أخذ من الإيليين فكرة الوجود المطلق وطبقها على المثل، وأخذ من هرقليطس فكرة التغير المطلق وطبقها على الأشياء المحسة، كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية"[2].

إذن فنظرية "المثل" التي نادى بها أفلاطون، ليست من ابتكاره الخاص، بل هو متأثر فيها بمذاهب متعددة، وكل الذي قام به أنه جمع الشتات المتفرق وصاغه في نظرية خاصة، أطلق عليها "نظرية المثل". وهذه النظرية موضع نقد من لدن تلميذه أرسطو إلى يومنا هذا، فهي نظرية موغلة في الخيال، بعيدة عن المنطق. وفي ذلك يقول الدكتور غلاب "لقد كانت هذه النظرية مثار جدل عنيف بين أفلاطون وأرسطو، إذ تعرض لها أرسطو بالنقد والتجريح في أكثر من موضع من كتبه، ورمى صاحبها تارة بالخيال وتارة بالعبث، وثالثة بالتناقض والاضطراب.

ويستدرك الدكتور غلاب فيقول: لكن ينبغي أن نقرر بديا أن أرسطو – مع كل ما وجهه إلى هذه النظرية من نقد – لم يستطع أن يرميها بالبطلان الصريح، وإنما كان نقده محصوراً في إثبات اضطرابها وتناقضها وخلوها من الفائدة، وغير ذلك مما يقتضي هدمها إشارة وتلميحاً"[3].

---

(1) الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص232.

(2) قصة الفلسفة، ص165، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص75 وفكرة الألوهية عند أفلاطون ص106 وما بعدها.

(3) الخصوبة والخلود، ص118-119، وقارن: نقد أرسطو لهذه النظرية في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكتاب الأول، الباب الثالث. وقارن: تاريخ المذاهب الفلسفية، للأستاذ سانتلانا، ص43-44.

المبحث الرابع

الألوهية في فلسفة أفلاطون

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال في فلسفة أفلاطون أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بأفلاطون الإلهي. وذلك لأن اسم الإله كثيرا ما يرد في كتبه محوطا بأبهى أنواع العظمة والإجلال، فتارة يسميه "المبدع" وأخرى يدعوه "أبا الكون" وثالثة يطلق عليه اسم "كتاب القداسة" ورابعة يسميه "الشمس المعنوية" أو "مليكنا الأعلى" أو "زوس الحقيقي" أو "الحي بين الآلهة".

وفي الحق أن "أفلاطون" كان أول مؤله منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدئ – كما قرر الأستاذان: "جانيه" و "سياى" – بعصر أفلاطون[1].

هو يرى إذن كأستاذه سقراط، إن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو الارتياب فيه، وعلى الرغم من أنه يلقب "بأفلاطون الإلهي" إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأنه عالج هذه المشكلة معالجة صريحة تتفق وروح الأديان السماوية، مما جعل الكثير من الباحثين في فلسفته يتساؤلون: هل مثال الخير عنده الله، أو شيء آخر غيره؟ ومن الصعب على الباحث أن يجزم بأحدهما إلا إذا تتبع نصوصه الواردة في كتبه لمعالجة هذه القضية، وهي ليست معروضة في هذه الكتب على نحو ما هو معروف في الديانات السماوية، بل هي ليست مقررة فيها تقريرا صريحا واضحا، وإنما هي مستنبطة استنباطا من نصوصه المتفرقة وهذا هو الذي جعل الشراح يختلفون في إله أفلاطون، وهل هو أسمى من الخير الأعلى، أو أدنى منه، أو هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة[2].

وفي الواقع أنه ليس من الهين على الباحث أن يحدد آراء أفلاطون الإلهية تحديدا دقيقا، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخي الفلسفة موضع جدل طويل وخلاف شائك. فمنهم من جزم بأن هذا الحكيم كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل، وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية، أو صورا عنده في الذات على نحو ما يعبر شراح العرب نقلا عن متاخري الأفلاطونيين، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه، وإما أن تكون تصورات في علمه لا أكثر ولا أقل، وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه فريق من مفكري العصور الوسطى ولاسيما القديس "توماس الأكويني"، الذي كان يرى أن الذات الإلهية هي محل جميع المثل.

---

(1) مشكلة الإلوهية، د. محمد غلاب، ص33، ط: دار إحياء الكتب العربية، ص1947م.

(2) الخصوبة والخلود، ص134، وقارن: الوجود عند فلاسفة الإغريق، د. علي حسن محمد، ص120، ط: الأمانة 1989م.

ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم ير فيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل، وأنه معرض للصيرورة ككل الكائنات الأخرى، وهذا هو توجيه "بروشار"، ومنهم أيضا من ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن فكرة الإله بالمعنى الكامل لا تشغل أي موضع من المذهب الأفلاطوني كما ذهب "بوفيه" في كتابه إله أفلاطون.

"ومهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين، فإنه يبدو واضحا أن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقله مدبرة تدير العالم على خير ما يمكن. وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كل جزئيات الكون "الإله هو نموذج كل شيء". ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون هو "جميل، حكيم، خير، جامع لكل المحامد". وبهذا يكون الإله عند أفلاطون علة أساسية، وإذا لم يكن هو الخالق المنشئ فهو على الأقل المدبر المنظم"[1].

براهين أفلاطون على وجود الإله :

إن إيمان أفلاطون بوجود إله لهذا الكون أمر لا شك فيه، وهذا الإيمان قد اتضح في كتاباته الأولى من خلال اتجاهه الروحي، وإيمانه بخلود الروح، وبرهنته على ذلك ف بمحاورة "فيدون"، ومن خلال تأكيده على ضرورة غرس الإيمان بصانع هذا الكون في أذهان الشباب في محاورة "الجمهورية"، فلا يستطيع الشاب الوصول إلى مرتبة الحكام، إلا إذا كان فيلسوفا، والفلسفة عنده: "التشبه بالآلهة بقدر الطاقة" كما ورد في محاورة "ثياتيتوس"، يقول أفلاطون: إن الإله هو الذي يجب أن نتخذه مقياسا للأشياء كلها، ولا نتخذ من أنفسنا مقياسا، وفي الإله يجب أن نضع ثقتنا، لا في قدرتنا العقلية الثاقبة[2].

وهذا الإله الخير قد دعم أفلاطون وجوده بالأدلة والبراهين، عن طريق التأمل العقلي، وكل البراهين التي قدمها أفلاطون ترمى إلى إثبات وجود الإله وكماله التام وحكمته البالغة. وهي على الوجه التالي:

(1) برهان وجود الإله كعلة فاعلة:

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لا بد لوجوده من علة مؤثرة فيه، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير، وفي هذا يقول أفلاطون: إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علة، لأن من المستحيل أن شيئا أيا

---

(1) مشكلة الألوهية، ص34-35.

(2) النظرية السياسية عند اليونان، ارنست باركر، 2/ 332.

كان ينشأ بدون علة". ويقول: "إن كل ما ينتج – أي العلة – هو سابق بطبيعته على ما ينتج – أي المعلول – ويقول أيضا: "وإذا، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقا"[1].

ومعنى هذا كله أن نشوء المعلولات عن العلل، وهو ما نشاهده في كل لحظة يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة في إمكانها أن توجد ما لم يكن موجودا، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى الموجودة، لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالا، وليس هذا الكائن سوى "الإله".

(2) برهان وجوده كعلة محركة:

وملخصه كما قدمه أفلاطون: "أنه يوجد نوعان من الجواهر، النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره، وذلك مثل النفس، والثاني: هو الذي يستطيع أن يمرر حركته إلى غيره، ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه، وذلك مثل الجسم. إذن فالأول في الكون هو الذي يحرك الثاني، وهذا الأول هو الذي يسميه أفلاطون "بنفس العالم"، ولما كان من غير الممكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلة لاتصافها بالحركة، فقد وجب أن تكون معلولة لعلة أخرى منزهة عن الحركة ولما كان أفلاطون قد قرر آنفا أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى"[2].

ويقرر أفلاطون أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلا إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلا، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الإله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى، - وهي طبيعية – فمنعه من أن يجري بها على غير هدى[3].

هذا هو برهان وجود الله كعلة محركة كما قدمه أفلاطون، وقد سبق به أرسطو، وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله، بل هو يعبر عنه بنفس العالم، ولكن هذه النفس هي عنده من فعل الإله.

(3) برهان وجود الإلهة كعلة غائية:

لقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى أفلاطون، إذ أنه كان دائم الحديث فيه، ويتلخص هذا البرهان لديه في إثبات غاية مراد الإله لكل فعل من أفعال الطبيعة، عظيما كان أو حقيرا، فحكمة الإله لديه

(1) الخصوبة والخلود، ص135.

(2) مشكلة الألوهية، ص39.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص81، وقارن: الفلسفة اليونانية، د. بيصار، ص108.

لا نهائية تظهر واضحة في خلقه المتقن الصنع، والبديع الإحكام، فقد شاء أن يضع عنصري الهواء والماء بين عنصري التراب والنار لكي يكون جسم الكون مفعما بالجمال والاتساق، وقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء ومنحنا السمع لنصغي به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعاني الانسجام.

وقد جعل الإله رؤوسنا مستديرة لتشبه الكرة الكونية العامة التي هي أجمل الأشكال، لأن الرأس أشرف أجزاء الجسم الإنساني، بل هي فيه بيت القصيد، أما بقية الأجزاء في الجسم فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الإنسان[1]. فالله سبحانه وتعالى أوجد العالم على أتم ما يمكن من صور الكمال والجمال، وهيأ لكل جزئية فيه وظيفتها التي لا تصلح إلا لها، والتي لو حادت عنها لاختل نظام الكون.

وهذا البرهان الغائي الذي يبرهن به أفلاطون على وجود الباري جل وعلا، في أساسه نمط موسع من البرهان الكوني، أو برهان الخلق، إذ يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلا على وجود الخالق، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة تسييرها وتدبيرها، فالكواكب في السماء تجري على نظام، وتدور بحساب، وتسكن بحساب، وعناصر المادة تتألف وتفترق، وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق فيها الحياة بمجموعها، وتكملة عضو منها لعضو، ووظيفة لوظيفة.

ومن عرف التركيب المحكم الذي يلزم لأداء وظيفة البصر في العين – مثلا – تعذر عليه أن يعزو ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق، ويقال في كل حاسة من الحواس ما يقال في العين[2].

ومهما يكن من أمر فإن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد[3].

ولم يكتف أفلاطون بتلك البراهين التي قدمناها ليثبت بها وجود الإله بل إنه بعد أن حاول الإثبات العقلي لوجود الإله، أراد أن يجعل الإيمان به فريضة على كل مواطن في الدولة، فسن قانونا من القوانين لتحمي به الدولة الإيمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين.

فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة، فهو إخلال بالنظام الاجتماعي، وقد ينكر المرء الله بتاتا، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته، فيتوهم أنه

---

(1) الخصوبة والخلود، ص136.

(2) براهين وجود الله، د. عبد المنعم الحفني ص100، ط: القاهرة 1978م، وقارن: فكرة الألوهية عند افلاطون، ص226.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص81، الفلسفة اليونانية د. بيصار، ص108، 109.

يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة، والبدعة الثالثة أشنع من الثانية، لأن الإهانة فيها أعظم، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به، وإنكار العناية أهون من تصور الإله مرتشيا"[1].

صفات الإله في فلسفة أفلاطون:

وبعد أن انتهينا من التدليل على وجود الإله عند أفلاطون، فما هي صفاته عنده؟ لقد وضع أفلاطون في كثير من محاوراته تصوره لهذا الإله. وأهم صفات الإله كما ذكر أفلاطون، أن الإله خير، بل إنه يرى أن الإله ليس خيرا فحسب، بل هو الخير ذاته، وهو علة كل خير في العالم. يقول أفلاطون: "... وعلى ذلك فالإله ما دام خيرا، فهو ليس علة كل شيء كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل، والشر فيها كثير، فالخير ليس له مصدر سوى الإله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره"[2].

والإله عند أفلاطون منزه عن الحركة، لأنه قدر ما يكون الموجود بعيدا عن الحركة يكون سالما من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالا، وهو أزلي وأبدي، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأي حال، أما بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله، إذ هي بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه، لأنه لا يكون إلها حقا إلا إذا كان كاملا من كل وجه، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة[3].

ومن الصفات التي أضفاها أفلاطون على إلهه، أنه العلة الأولى، أو العلة العليا التي أوجدت الكون وما فيه، أما عن علة إيجاده الكون فهي عنده كما عند أستاذه سقراط، التفضل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال، وهو لهذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال ليمكن تحقيق صلة الخالق بالمخلوق، لأن لو لم يكن العالم مستعدا للسير نحو المثل لكانت الصلة بينه وبين إلهة مستحيلة[4].

وإله أفلاطون أيضا هو علة الجمال في هذا العالم، لأنه من أهم صفاته الجمال المطلق. وما الجمال في هذا العالم إلا وسيلة تدفعنا إلى التطلع العلوي الذي يربطنا بالعلة الأولى – كما يقول برقليس في شرحه على القبيادس – حينما يستخرج كلمة الجمال من الفعل ينادي أو يدعو، ويضيف أن الجمال هو القوة التي

---

(1) السابق، ص83.

(2) جمهورية أفلاطون، ص249.

(3) الخصوبة والخلود، ص137.

(4) مشكلة الألوهية، ص37.

يدعو بها الإله جميع الكائنات إليه بعد صدورها عنه، فالجمال هو الصفة الإلهية التي تجذب المخلوقات إلى خالقها، وبواسطة الحب وهو أول مخلوقات العقل الإلهي ويربط الجمال جميع الكائنات بعلتها الأولى[1].

فالخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلة الأولى، فإذا اعتقدنا في هذه العلة أنها معدن الخيرات ومعطيتها، وأنها الخير بالحقيقة، ووصفناها بذلك فقد أصبنا الحق بحسب ما يمكن في أنفسنا تصوره و ذكرناها بما قدرنا عليه من العبارة، فأما بحسب ما تستحقه فإن الأولى بنا أن نقول: إن هذا الوصف في غاية النقصان عن استحقاقه، وذلك قد أورده أفلاطون حين قال: "إن المبدأ الأول وهو الإله الأول، أعلى وأشرف وأشد تعرفا من المعقولات، ومن كل جوهر، وأنه حق قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة، ويشبه مثاله الذي لا تدركه الأوهام ولا تحيط به الأوصاف أنه كما تكون الشمس في الأشياء المحسوسة كذلك الباري في الأشياء المعقولة[2].

ومهما يكن من أمر فإن أفلاطون قد وصف إلهه بكل صفات الكمال ونزهه عن كل صفات النقص، فهو: "روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره "هوميروس" ومن حذا حذوه من الشعراء. وهو في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس، يتجه إلى العالم بعنايته التي لا تقتصر على كل دون جزئي، أو العكس. ووجود الأشرار في عالم الحس لا يعني أن عناية الله لا تشمله، فبالنسبة إلى الشر الخلقي، فيما يقول أفلاطون، لا بد من أن يلقى الأشرار جزاءهم في ساعة آتية ويوم لا شك فيه، أما بالنسبة إلى الشر الطبيعي فإن الله لم يرده، وإنما سمح به فداء للخير الفائض على العالم"[3].

على أن بعض الذين كتبوا عن أفلاطون مع كل التصريحات القاطعة من جانبه بوجود الإله ووحدانيته، قد اعترضوا عليه بأنهم كثيرا ما يصادفون في كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد، بمعنى أنه يعبر عن الله طوراً بصيغة المفرد وطور بصيغة الجمع، وينتقل في تعبيراته بسهولة من التوحيد إلى التعديد، ذلك لأنه يذكر أحيانا ما يفهم منه أن هناك آلهة متعددين ويقول بعد أن هناك "خالقاً" أعلى يدبر العالم ويحكمه.

ويعلق الدكتور غلاب على ما أثاره الناقدون حول معتقد أفلاطون في الإله من انتقادات فيقول: لو أن هؤلاء الناقدون تتبعوا كتب هذا الحكيم، لرأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد نطقا جديا، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بآلهة الإغريق وتعلن أنها من خلق الأساطير والأوهام، أما الذي حداه إلى هذه التعبيرات، فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة رمزا لأهله الجديد الذي لا يعرفه إلا القليلون من الخاصة، وإما

---

(1) فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص243.

(2) السابق.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص82 بتصرف نقلا عن الجمهورية وتيماوس وقارن: الفلسفة اليونانية، بيصار، ص105-106.

أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور[1].

ونحن من جانبنا إذا كنا نوافق على بعض مما أثاره الناقدون، فإننا نؤكد ردا عليهم، أننا حينما نتحدث عن أفلاطون فإنما نتحدث عن فيلسوف عاش قبل الميلاد، وكل ما قاله يعد خروجا على ما كان في تلك البيئة من خرافات وأساطير، ورغم أنه يعكس بعض آثار هذه البيئة إلا أنه قد فتح ببراعة أفقا جديدا للتأليه نزيها وبعيداً عن تشويهات وأقاويل الشعراء، ومهما كانت الانتقادات الموجهة إلى أفلاطون، فإن له فضلا كبيرا في تجريد مفهوم الألوهية، لم يصل إليه بعض الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا في كنف أديان سماوية موحاة من قبل الله عز وجل.

فمفهوم الألوهية قد تطور بلا شك على يد فيلسوف الأكاديمية، فهو قد قدم صورة ناضجة للتأليه الفلسفي، فكان أول من برهن على وجود الإله، حيث استدل على وجوده من النظر في العالم وغايته وحركته، ومن عناية الإله بهذا العالم.

(1) مشكلة الألوهية ص37 وقارن: الخصوبة والخلود، ص137.

المبحث الخامس

العالم الطبيعي في فلسفة أفلاطون

سبق أن رأينا أن أفلاطون يقول بعالمين: عالم المثل، وهو عالم الحقيقة، وهو الأساس وعالم الطبيعة، وهو عالمنا هذا، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان، أو هو عالم الظلال والأشباح كما يقول أفلاطون. وهو صورة لعالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وكلما اشتد قربا من مثاله كان أكبر حظا من الحقيقة.

وأفلاطون يعد أهم من أكد ارتباط علم الطبيعة بالبحث في الألوهية وهو الذي وجه هذا العلم في اتجاه غائي استمر بعد ذلك عند أرسطو والرواقيين. وعلى الرغم من تأثر أفلاطون بالفيثاغوريين الذين لجأوا إلى الحكم في تفسيرهم للعالم الطبيعي ووصلوا في دراساتهم في الفلك والموسيقى إلى نتائج باهرة إلا أن الأسس الفلسفية التي استند إليها أفلاطون في تفسيره للطبيعة قد حالت بينه وبين تقدم هذا العلم على يديه.

ولعل أخطر هذه الأسس التي سلم بها أفلاطون هي تصوره أن الحقيقة لا توجد في عالم الطبيعة، وإنما في عالم مفارق هو عالم المثل، وتبعا لذلك فلم يكن في الإمكان أن تحظى الرياضيات عنده بقيمة طالما كانت مرتبطة بعالم الموجودات الطبيعية لأنه عالم الظلال والأشباح، أو عالم التغير والصيرورة.

وتقدير أفلاطون للعلوم الرياضية، هو تقدير مرهون باستقلالها عن عالم الخبرة الحسية، وبقائها في مستوى التجريد العقلي والنظر الخالص. وقد ترتب على ذلك بالضرورة إن إهمال أفلاطون العناية بتكميم العلم الطبيعي، أو قياس الظواهر الطبيعية قياسا رياضيا، يلخصها في قوانين دقيقة، كما قلل من أهمية التجربة والملاحظة، فحال دون تقدم علم الطبيعة[1].

فأفلاطون لم ير من نفع أو قيمة للقوانين الرياضية إلا بقدر ما تنبه الذهن لكي يرقى إلى إدراك الخير والجمال، واتخذت دراسته للعالم الطبيعي اتجاها غائيا، فلم يعن بمعرفة العالم أو تفسير حقيقته من أجل السيطرة على الطبيعة كما كان يفعل السابقون على سقراط، بل أصبحت هذه المعرفة موجهة في النهاية إلى تبين الحقيقة المثالية العليا التي يكون في الاقتراب منها غاية السعادة للنفس الإنسانية.

وقد قرر أفلاطون وجود مادة في المبدأ مبهمة غير معينة، ولا يعرف عنها غير صلاحيتها لتقبل الصور، وأن هذه المادة تحركت أولا حركة اتفاقية باستمرار حتى اتحدت ذراتها المتشابهة بالشكل وكونت العناصر الأربعة، وبعد أن وصلت تلك المادة إلى هذا النظام عين الصانع لكل منهما مكانا[2].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص199.

(2) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص112.

ونقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون هي محاولة تفسير التغير أو الصيرورة البادية في الكون، هذا التغير الذي لفت أنظار السابقين على سقراط وانتهوا إلى القول بمبدأ ثابت هو أيضا علة هذه التغيرات، وهو المادة التي سموها بالطبيعة.

أما أفلاطون فقد لاحظ أن كل متحرك لا بد أن يفترض محركا، ولما كان المتحرك من صفاته المادية، فقد أصبحت أول شروط المحرك عنده هي تجرده من المادية، لذلك فقد انتهى إلى أن المحرك والعلة في حركة الطبيعة هي النفس اللامرئية، وهي التي عرفها بأنها المبدأ الأول الذي لا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه، والتي منها يستمد الوجود كله حركته، فهي الحركة الأولى، أو الحركة التي تحرك ذاتها، ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية.

ويصف هذه الحركة الأولية بأنها أزلية أبدية، وهي دائرية منتظمة لا تحتاج لمكان لأنها أشبه بالتفاف الكرة... ولا تقتصر مهمة النفس الكونية على مجرد تحريك الكون، وإنما يرجع إليها الفضل في تنظيم هذه الحركة وإطرادها على نحو ثابت منظم، لذلك فينبغي تصور هذه النفس على أنها عاقلة، بل أقرب أن توصف بأنها عقل إلهي[1].

وأهم ما ورد في محاورة "طيماوس" بهذا الصدد هو إدخاله فكرة الإله الصانع الذي صنع الكون، ووضع له نفسا كونية تدبره، فجاء هنا بازدواج في فكرته عن النفس الكونية الأولية التي هي العلة في حركة الكون ونظامه، الأمر الذي جعل بعض الشارحين لفلسفة أفلاطون يتساءلون هل كان أفلاطون يقصد القول بإله متعال وآخر مباطن للكون؟

والأرجح أن أفلاطون لم يقصد هذا التفسير إذ لا نجد في المحاورات الأخرى ما يثبت هذه النظرية، وإن وجدنا ما يثبت عنده نوعا آخر من ثنائية المبادئ عندما جعل للخير نفسا وللشر نفسا خاصة في محاورة القوانين، وهذا ما جعل الكثيرين يجزمون بتأثره الكبير بالشرقيين – الفرس – والفيثاغوريين.

ومهما يكن من أمر هذا الموضوع أن الإله الصانع هو والنفس الكونية الأولية التي ذكرها أفلاطون أنها العلة الأولى في حركة الكون شيء واحد، أما التمييز بينهما فلا يعني أكثر من الإشارة إلى المظاهر المتنوعة لنشاط النفس الإلهية، ولا يظهر للنفس الكونية في محاورة "طيماوس" أي وظيفة هامة، في حين ينسب للإله الصانع مهمة تكوين العالم ونفوس الكواكب والأرض، وهي التي تشاركه فهمه تكوين البشر والكائنات الحية الأخرى، ولذلك يبدو أن افتراض نفس كونية يجانب الإله الصانع هو افتراض زائد عن الحاجة[2].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص201-202.

(2) السابق، ص203.

ويشبه أفلاطون الإله بالصانع، ووجه الشبه أن الصانع لا يخلق المادة التي يصنع فنه، كصانع الآنية لا يخلق الطين ولكنه يصوغه في هيئة معينة كذلك الإله أخذ كتلة العالم، وهي كتلة غير معينة، غامضة، هي مادة رخوة، وكانت في الأصل فوضى، تتحرك حركات اتفاقية عشوائية غير منظمة، وهي حركات تتعلق بطبيعة المادة من غير نفس تدبرها، ثم أخذ الإله هذه الكتلة وبث فيها النظام، ومعنى ذلك أن تخطيط الطبيعة يستند إلى التدبير الإلهي(1).

أما عن رأى أفلاطون في قضية الحدوث والقدم بالنسبة للعالم، فقد اشتهر عنه القول بحدوث العالم، إلا أن بعض الباحثين يؤول عباراته في الحدوث، ويرى أنه يقول بالقدم، وفي ذلك يقول أبو حامد الغزالي: اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله – تعالى – ومعلولا له، ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة في المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.

ويحاول الغزالي استثناء أفلاطون من هذا الإجماع فيقول: إنه قال العالم مكون ومحدث. ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له(2) ولعل السبب الذي دفع بعض الباحثين إلى القول بأن أفلاطون يرى حدوث العالم، أنه ذكر في محاورة طيماوس: أن العالم محدث قطعا، بحيث لا يوجد مجال للشك في هذا(3).

وكل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير في الحدوث، وله صانع، ولما كان الصانع خيرا، والخير برئ عن الحسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان(4).

ويرى أفلاطون أن للعالم نفس وجسم، أما نفسه فهي سابقة على الجسم، صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم، ومزاج من الاثنين فكانت غلافا مستديرا للعالم تحويه من كل جانب، وتتحرك حركة دائرية، وتحرك الباقي وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط، وتنفعل بالسرور والحزن، والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل وتسير شريرة حمقاء، وتضطرب

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص124.

(2) تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا، ص88، ط7: دار المعارف، 1972 وقارن: ابن رشد وفلسفته الإلهية د. محمد حسن مهدي، ص163، ط: أسيوط 1997م.

(3) الأصول الأفلاطونية، فيدون، د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، ص38، ط: الإسكندرية 1965م.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص83، وقارن: أفلاطون: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، أولف جيجن، ترجمة د. عزت قرني، ص292، ط: القاهرة 1976م.

حركتها ليجعله مرئيا، وترابا ليجعله ملموسا، ووضع الماء والهواء في الوسط[1]، فكان يرى أن العالم مكون من العناصر الأربعة.

وإذا كان أفلاطون قد رأى أن العالم حادث فما معنى الحدوث عنده؟ يقول أرسطو: "أن الأقدمين جميعا ما عدا أفلاطون، اعتقدوا قدم الزمان أما هو فقد جعله حادثا، إذ قال: أنه تكون من السماء وأن السماء مكونة – أي حادثة –"[2].

والذي يفهم من نص أرسطو أن العالم حادث حدوثا زمانيا من حيث الصورة فقط، ولكن إذا أضفنا إلى عبارة أرسطو قول أفلاطون: إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة، لزم أن جسم العالم مصنوع وأنه حادث – أيضا – مادة وصورة.

وقد عارض أتباع أفلاطون أرسطو في أجزائه الكلام على ظاهره، وقالوا: إن "طيماوس" قصة، وأن للقصة عند أفلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب وأن الغرض من تصويره العالم مبتدئا في الزمان، ومن قوله "قبل وبعد" سهولة الشرح فقط[3].

وإذا كان أفلاطون قد قال بحدوث العالم، إلا أنه قال بوجود مادة قديمة هي الأصل في نشأة العالم، وهي تسمى قبل التشكيل "بالهيولى" هذه المادة وجدت منذ الأزل في حركة مستمرة، وأن الصانع قد نظم هذه المادة، ورتبها جمع شتاتها عندما كان يصنع العالم، وجعل حركتها المستمرة لغاية وهدف وليس عشوائيا بحسب طبيعتها قبل أن يتناولها بالتشكيل والتعيين على نمط عالم المثل. وعلى ذلك نستطيع القول أيضا أن المادة الأفلاطونية لم تكن مخلوقة أو حادثة قبل التشكيل بل كانت أزلية وقديمة، أو هي نوع من الخليط الأزلي على حد عبارة أرسطو[4].

والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعا ناطقة بأن النظام من الله. فالدور الذي يقوم به الإله الصانع في فلسفة أفلاطون لا يصل إلى حد خلق المادة من العدم، وإنما يقتصر على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكلة التي سماها أفلاطون بالقابل، وذلك بحسب النموذج المثالي للموجودات الطبيعية الذي سماه (الحي بالذات).

---

(1) السابق، ص84 قصة الفلسفة اليونانية ص175، أفلاطون د. بدوي ص192 الفلسفة عند اليونان، ص207، د. حسين حرب، ص180.

(2) الطبيعة، لأرسطو طاليس، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق د. بدوي، 2/ 810 ط: الدار القومية القاهرةم. وقارن السماع الطبيعي لأرسطو، ص251.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص87.

(4) نماذج من فلسفة اليونانيين، د. سامي نصر لطف، ص192، ط: القاهرة بدون تاريخ. وقارن: أفلاطون، د. عبد الرحمن بدوي، ص171، قصة الفلسفة اليونانية، ص217.

كذلك ينسب أفلاطون لإله العناية بالعالم، غير أن هذه العناية الإلهية عند أفلاطون لا تساوي فكرة العناية في الأديان السماوية، ولا العناية التي تصورها الفلاسفة الرواقيون فيما بعد، إذ تصور أن العقل الكوني يتدخل في تدبير كل صغيرة وكبيرة وتوجيه كل شيء بحسب حكمته، لأن العناية الإلهية عند أفلاطون إنما تتلخص في تحقيق النموذج المثالي في المادة المحسوسة بقدر الإمكان.

فالمادة التي صنع منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمة، تحركها القوى الإلهية غير العاقلة، أو ما سماه أفلاطون "بالعلة الإلهية" ويفسر أفلاطون النقص الذي يبدو في العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع(1).

وقصارى القول: أن هناك مبادئ رئيسية قام عليها نظام العالم الطبيعي الأفلاطوني، المادة الرخوة المختلطة الفوضوية، ثم المثل، وأخيراً الصانع. فالصانع هو الذي يتدخل فينظم المادة، ويركب منها نسقا طبيعيا جميلا يكون صورة مطابقة إلى حد ما، أو نسخة مقلدة عن نموذج إلهي أزلي ثابت هو المثل.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص204، وقارن: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص255.

المبحث السادس

الأخلاق في فلسفة أفلاطون

لا نكون مبالغين إذا قلنا إن مذهب أفلاطون الأخلاقي هو امتداد لمذهب أستاذه "سقراط" فهو مدين لأستاذه بالأساس الأول لمذهبه وبخاصة الأخلاق، يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير" في معرض حديثه عن الأخلاق لدى "سقراط وأفلاطون" حيث قال: "قد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة والمنطق والسياسة، أما في علم الأخلاق، فإن سقراط وأفلاطون ليسا إلا واحدا، وقد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر"[1].

ولا عجب في ذلك، فقد تلقى أفلاطون التعليم على يدي سقراط، وظل ملازما له حتى نفذ فيه حكم الإعدام، فلا شك قد استفاد منه الكثير، بل إن مذهب سقراط في الأخلاق – كما يقول سدجويك في كتابه المجمل في تاريخ الأخلاق – أصبح زهرة في مذهب أفلاطون، وثمرة في مذهب أرسطو[2].

لقد وجه أفلاطون نقده إلى السوفسطائية، بهدم مذهب اللذة والتدليل على أنه لا يصلح لأن يكون الخير المقصود من الحياة، فقرر في البداية أن الإنسان حقا مدفوع بفطرته إلى البحث عما فيه الخير له مهما كلفه ذلك من عناء، ومن ثم احتمل المريض مرارة الدواء أملا في الوصول إلى الصحة، وأنه لا توجد إرادة إنسانية ميالة إلى الشر بطبيعتها، وإنما الشر عارض يطوف بالإرادات فيفسدها ويحولها عن الاستقامة الفطرية إلى عوجاج طارئ. فمثلا السارق والقاتل لا يريدان الشر لذاته، وإنما يقترفان جرائمهما إرضاء لشهوة مال أو سلطان أو ما شاكلهما من أعراض الحياة المادية الوضيعة، لأنه كما أن التناقض لا محل له في العقل، كذلك الشر لا محل له بالفطرة في الإرادة. غير أن العامة كما اكتفت بالمحسات عن المعقولات، وبالآراء عن العلم في الشؤون الفطرية، اكتفت كذلك بالوسائل عن الغايات في الأمور العملية، فعميت عن الحق والخير، وضلت في الحالتين سواء السبيل[3].

وأصدق دليل على أن اللذة لا تصلح لأن تكون الخير الأعلى عند أفلاطون هو أنها لا توجد إلا حيث يوجد الألم، بل هي دائما مشوبة به "فالقائلون باللذة لا يقدرون مرمى قولهم، ولا يدرون ما يريدون. يطلبون السعادة وفق الطبيعة، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكيل، تؤيد القانون الذي يسخرون منه، وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها"[4].

---

(1) مقدمة كتاب الأخلاق، لأرسطو طاليس، ص31.

(2) فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، ص73.

(3) الفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، ص270-271، تاريخ الفلسفة اليونانية.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص94-95.

إذن فجميع اللذات الجسمية ممتزجة بالآلام، وهي تزول معها عندما تنقطع الحاجة بالحصول على الشيء الغائب. بالتالي يمكن أن نشبه اللذائذ والأهواء المعتدلة بأمراض قصيرة تزول بجلب النفس ما نقص من حاجات الجسم، ولا يعقل أن يكون الشيء الذي لا توجد طبيعته إلا ممتزجة بطبيعة ضده هو الخير الأسمى، لأن الخير الأسمى هو ما نقى نهائيا من كل شر، ولأن اللذة الجسمية لا تكون عظيمة إلا بقدر ما يكون الألم جسيماً.

ولهذا كان أنيتستين لسينيكي محقا من بعض الوجوه حين أعلن أن اللذة ليس لها وجود إيجابي ألبته، بل وجودها سلبي، إذ أنها عدم الألم، ولكن افلاطون لا يغالي إلى هذا الحد في جحود اللذة، وإنما هو يعترف لها بوجود لا محدود تزيد نسبته وتنقص بنقص ضده وزيادته، كالحرارة والبرودة، والجفاف والرطوبة وما يشبهها. والإفراط فيها عنده يولد الألم الذي يتطلب استمرار هذا الإفراط كالجرب يولد الشعور بالاحتياج إلى حك الجسم الأجرب، والإفراط في هذا الحك ينمي الشعور بالحاجة إليه[1].

هكذا قضى أفلاطون على نسبية الحقائق في مجال المعرفة والقيم في مجال الأخلاق، وأبطل رد الخيرية إلى اللذة، فلم تصبح الفضيلة قائمة على اللذة كما زعم السوفسطائيون، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر، لأن الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة ولآخر ألما، حاول أفلاطون كما حاول أستاذه أن يحدد الشروط التي تقتضيها إقامة مقياس أخلاقي موضوعي لا يختلف باختلاف الأفراد، ولا يتغير بتغير الزمان والمكان.

لما كان السوفسطائيون قد أقاموا الأخلاق على الوجدان، وهو يتغير بتغير الأفراد، بل يتغير عند الفرد الواحد بتغير الظروف التي تكتنفه، أبطل أفلاطون ذلك وصرح بأننا إن أردنا أن نقيم قانونا أخلاقياً وجب أن نتوخى جعله قانوناً عاما ملزما للناس في كل زمان ومكان، ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسمى جانب في طبائع البشر، ونعني به العقل.

بل زاد أفلاطون فرفض أن تهدف الأفعال الخلقية إلى غاية تقوم جارحها – أي في نتائجها وآثارها – وألح في القول بأن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، ويحمل في ذاته مبررات فعله، وقيمته باطنية ذاتية، بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم على فعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جلب منفعة، وإنما يأتيه لذاته، باعتباره غاية في نفسه، فقضى بهذا على رأي السوفسطائيين الذين وضعوا غاية الأخلاق خارجها، وربطوا الخيرية باللذة التي تنجم عنها[2].

---

(1) الفلسفة الإغريقية، 1/ 272.

(2) فلسفة الأخلاق، ص74.

ويتضح مما سبق أن أفلاطون قد بدأ حملته تجاه السوفسطائيين بإماطة اللثام عن أخطائهم العملية ورذائلهم، الأخلاقية، وإبداء ما في نظرياتهم من التنافر مع العقل السليم والمنطق المستقيم، وفند كل آرائهم سواء أكانت في المعرفة أو في الأخلاق، تفنيدا أفحمهم به.

وفي مسيرتنا مع أفلاطون في الجانب الأخلاقي من فلسفته، نجده يبدأ منهجه بالتعرف على النفس الإنسانية وطبيعة الإنسان، ومن ثم يتعرف على كيفية صدور الفضائل من النفس الإنسانية، ثم ينتهي من ذلك إلى الغاية التي تهدف إليها وهي السعادة، أو الخير الأسمى.

النفس الإنسانية في فلسفة أفلاطون الأخلاقية:

التعرف على طبيعة الإنسان، والنفس الإنسانية، هو نقطة البدء التي ينطلق منها أفلاطون في منهجه الأخلاقي حيث يجمع المؤرخون والباحثون بأن نظرية النفس عند أفلاطون هي العمود الفقري لفلسفته الأخلاقية والسياسية[1].

ولا شك أن البحث في النفس عامة والنفس الإنسانية خاصة، هي التي تحدد طبيعة الفلسفة وخصائصها عند كل فيلسوف، فأحيانا تكون فلسفة مادية تنكر جوهرية النفس وبساطتها ووجودها المستقل عن الجسم، أو فلسفة روحية تعطي للنفس وجودها وجوهريتها في ذاتها بعيدة عن الجسم.

فالنفس هي المحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون، ذلك لأن النفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة، ولقد كان في هذا الاتجاه تلميذا أمينا لفلسفة سقراط الذي اتخذ من الحكمة المشهورة "اعرف نفسك بنفسك" شعارا، فتحول بذلك اتجاه الفلسفة، وأحدث فيها أول ثورة خطيرة في تاريخها. وظل سقراط يقاسي طول حياته في هذا البحث ولكنه لم يبلغ غايته، فتابع أفلاطون السير على هذا الدرب السقراطي من أجل الكشف عن طبيعة النفس، وأحوالها، وأقسامها وخلودها، وكيفية وصولها إلى المعرفة. وتحدث عن ذلك كله في محاورات معروفة ومشهورة أهمها: طيماوس، وفيدروس، ومينون.

وأفلاطون يرى أن الإنسان ليس عقلا صرفا، وإنما هو عقل وشهوة ويعتبر النفس جوهرا مستقلا عن الجسم، وأنها أسمى من الجسم، بل يعتبرها حاصلة على الوجود الحقيقي، ويرى أن الجسم وجوده ثانوي وغير مؤكد، ويرى أن النفس سيدة الجسم، وهي دائما تبتعد عن الجسم لتمارس الفلسفة وتتعلق بالحكمة والنفس تقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة. يقول أفلاطون: "وحينما تتحد الروح مع الجسم، تأمر الطبيعة الروح أن تحكم وأن تسيطر، والجسد أن يطيع وأن يعمل"[2].

---

(1) الشعب والتاريخ د. نازلي إسماعيل ص61، ط: دار المعارف 1976م.

(2) فيدون، لأفلاطون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة ذكي نجيب، ص218، ط: لجنة التأليف والترجمة 1954م.

ويدلل على وجود النفس بتذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره، وأنها تأتي إلى العالم الحسي نقية طاهرة، ولكنها تشقى بالجسم لأنه مصدر الشرور والرذائل، ولهذا يجب على الإنسان أن يكون سلوكه فاضلا لكي تصلح النفس، وعلى الإنسان أن يتشبه بالله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، لأننا إذا كنا نطلب الفضيلة وتسعى إلى الخير فعلينا أن نطرق السبيل المؤدي إلى المعرفة بالله ونتشبه به حتى تعود النفس وتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول،... فخير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول إلى العالم الأسمى، وأفضل النظم السياسية هو ما يهيئ النفس لهذه الحياة الروحية، ويكفل لها السعادة التي تستهدفها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة[1].

قوى النفس الإنسانية:

يرد أفلاطون الأفعال الإنسانية إلى ثلاثة: العقل والغضب والشهوة ويميز في النفس بين جانب عقلي وآخر غير عقلي، وأنها في الغالب في تناقض وتعارض، الواحدة مع الأخرى، إذ التعارض بين النزوع والعقل حقيقة تثبتها التجربة دائما.

يسأل أفلاطون قائلا: "هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة، أم أن مبدأ واحدا بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيجيب على ذلك أن المبادئ عدة، لأن شيئا واحدا لا يحدث ولا يقبل فعلين متعارضين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه، فيجب أن نميز في النفس جزءا ناطقا وجزء غير ناطق، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة والعقل، فالشهوة تدفعنا إلى ما نريد والعقل ينهى عنه، ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير الناطق بين قوتين هما: الغضب والشهوة. والغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا وطورا إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة[2].

وينتهي أفلاطون من ذلك إلى أن هذه القوى الثلاث ليست واحدة، ولكنها متغايرة. فيدعو قسم النفس الذي به تعقل "القوة الذهنية"، والقسم الذي به تجوع وتعطف وتختبر تقلب الرغبات الأخرى، يلقبه بلقب غير العقلي أو غير الناطق، أو "القوة الشهوية" وهي حليفة اللذة والانقياد، والقسم الثالث القوة الغضبية وهي أقرب إلى الذهن من الشهوة ويجب أن يكون الحكم في قبضة مملكه الذهن لكونها حكيمة، فتقوم بتدبير مصالح النفس كلها[3].

---

(1) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري المسلمين، د. ناجي التكريتي، ص45، ط3: بغداد 1988م.

(2) جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ص102.

(3) السابق، ص105-107.

ولا يقتصر أفلاطون على تقسيم النفس إلى قوى ثلاث، بل يقوم بتعيين أمكنة ومواضع القوى من الجسم فيقول: إن قوى النفس ثلاث، الأولى شريرة منحطة وهي القوة الشهوية، التي تصدر عن الإحساسات التي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. والثانية: قوة الكبرياء أو السيطرة، أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما تسمى بالقوة الغضبية وهذه القوة موضعها الصدر، وبعبارة أدق القلب. والثالثة: هي القوة العليا أعلى هذه القوى الثلاث، وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة وموضعها الدماغ[1].

وتعتمد هذه التفرقة في نظر أفلاطون على أساس تشريحي، معنى ذلك أن العقل محله الرأس، والغضب موضعه القلب، والشهوة موطنها البطن، والدافع الذي دفع أفلاطون إلى تأكيد هذا التقسيم والإلحاح في بيانه، هو في نظري ما رآه من اختلاف الوظائف التي تؤديها النفس عندما تحل في البدن، فهي تدرك وتريد وتشتهي، فقد استبعد أفلاطون نسبة هذه الأمور إلى نفس واحدة مع تباينها.

لقد كان من اليسير على أفلاطون أن يجزم بوحدة النفس وإن تعددت وظائفها، ولكن حال بينه وبين هذا الجزم ما رآه من استقلال كل وظيفة من هذه الوظائف عن غيرها، ألا توصف النفس العاقلة بالعلم أو الجهل، والنفس الغضبية بالشدة أو اللين، والنفس الشهوانية بالعفة أو الإفراط؟[2] الجواب بلا شك هو: نعم توصف بذلك.

ويعالج أفلاطون العلاقة بين قوى النفس الثلاث، فهو يشبه النفس بعربة ذات جوادين، أحدهما أبيض هادئ يرمز للانفعالات النبيلة، أي للإرادة، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى، أي للشهوة وفي العربة حوذى – أي سائق – يرمز إلى العقل، وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائما أن يجنح بالعربة بعيدا عن الطريق السوي إلا أن الحوذى وبيده الأعنة يحاول أن يسيطر عليه، ويحاول في نفس الوقت أن يلقى نظرة خاطفة على العالم المعقول، أي عالم المثل.

فكذلك الحال في القوة العاقلة، فمثلها كمثل السائق، فهي تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة، ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائما للقوة العاقلة، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تلقى إليها من العقل، أما إذا ترتبت هذه القوة ترتيبا عكسيا فسينتج عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق، الشر أو الرذيلة، فكان

---

(1) أفلاطون، د. بدوي، ص205، نقلا عن محاورة طيماوس بتصرف، وقارن: الخصوبة والخلود، ص139-140، قصة الفلسفة، ص175، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص90.

(2) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، د. محمود قاسم، ص61، ط4 الأنجلو المصرية 1969م.

المثل الأعلى للنفس هو إذن انسجام هذه القوى المختلفة، ومعنى الانسجام هنا أداء كل لوظيفته الخاصة به[1].

وخلاصة هذه الأسطورة أنها تبين أن النفس واحدة وأن تعددت قواها فالعربة والجوادان والسائق هم جميعا النفس، فقد تميل إلى الشهوة فتبتعد عن الفضائل المثالى، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتتجه إلى الفضائل.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات، فهو يقول: "الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى، فعند البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين بعضهم وبعض، بل أيضا بين الأجناس والأمم. "في نظر أفلاطون أن شعب اليونان يكثر فيه العقليون المولعون بالفلسفة، وأن القبائل الأوروبية الشمالية يغلب في أفرادها الحماسيون المغرمون بالشدة والفروسية، وأن شعوب الشرق يغلب في أفرادها النوع الشهواني الشغوف بالطعام والجنس والمال عن حب الفروسية أو حب الفلسفة"[2].

هذه هي نظرية أفلاطون في قوى النفس الإنسانية، قد كان لها أثرها الذي لا ينكر فيما تلاه من عصور، وخاصة لدى فلاسفة المسلمين. فقد فتنوا بها وألبسوها ثوبا إسلاميا ساعدهم على ذلك ما اقتطفوه من نصوص قرآنية، مثل قول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[3] وقوله: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[4] وقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾[5].

وبناء على ذلك فقد زعموا أن القوى النفسية ثلاثة كما جاء بها القرآن الكريم وكأنهم رأوا أن القرآن جاء مؤيدا لنظرية أفلاطون في تقسيمه لقوى النفس. ولكن أقول لهم كلا. فإنها نظرة خاطئة تجافي الحقيقة والإنصاف لكتاب الله تعالى، لأننا نقرر قبل كل شيء أن القرآن هو الحكم العادل، والفيصل الحق في كل الفكر والآراء والمذاهب، فإن أقرها فقد سبقها لأنه من علم الله الذي هو أسبق من كل الموجودات، حيث كان الله ولم يكن شيء معه، وإن أنكرها فقد أقبرها، لأن قوله الفصل، وفلاسفة الإسلام نظروا في القرآن بنظرة يونانية، فكان الخطأ في الإدراك والانحراف في التفكير.

---

(1) أفلاطون، بدوي ص206، تاريخ الفكر 1/ 156-157، تاريخ الفلسفة اليونانية د. عوض الله حجازي ص131، ط2: دار الطباعة المصرية 1954م، ويوسف كرم، ص90.

(2) مشكلات فلسفية د. توفيق الطويل وآخرين ص212، ط: جريدة الصباح بمصر 1954م.

(3) سورة يوسف آية 53.

(4) سورة القيامة آية: 2.

(5) سورة الفجر آية: 27.

والذي أراه في كتاب الله يتمثل في أمرين لا ثالث لهما:

أولاً: أن ما ورد في القرآن من حديث عن القوى النفسية، إنما هو بيان لحال النفس الإنسانية من الخير والشر.

ثانياً: أن طبيعة الإنسان ليس فيها سوى الاستعداد للخير والشر، يمثل الأول بإطلاق النفس المطمئنة ويمثل الثاني بإطلاق النفس الأمارة بالسوء أما النفس اللوامة فهي ليست قسما ثالثا كما يتوهم البعض وإنما هي النفس المطمئنة، ولكن في حال ثورتها ضد الشر وتمردها عليه، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[1].

خلود النفس في فلسفة أفلاطون الأخلاقية:

يرى أفلاطون أن النفس الإنسانية خالدة وغير قابلة للفناء، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منا في عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل في هذه الحياة[2].

وبناء على ذلك فهو يرى أن السعادة العليا لا تكون في هذه الحياة، وإنما تكون في حياة أخرى تسعد فيها النفس بالخلود، لأن الموت في نظره هو خلاص الروح من شرور الجسد وبداية حياة جديدة. فهو يقول: الفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة في أن يعيش في هذه الحياة الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهو الرغبة في اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة، لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله[3].

الفضيلة في فلسفة أفلاطون الأخلاقية:

لما كان السوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي، ويؤكدون أن الفضيلة هي اللذة، وأن للإنسان الحق في أن يعمل ما يراه لذيذا، رد عليهم أفلاطون وأفحمهم، وبين ما يترتب على قولهم من جعل الحق نسبيا والفضيلة شخصية، والأخلاق بلا قانون، وهذا غاية الجهل منهم، بل إن هذا القول أيضا لا يفرق بين الخير والشر، فبالتالي لن يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ثابتة يتعارف عليها الناس، فيؤدي ذلك إلى هدم الأخلاق والمجتمع فمن هذا عمد أفلاطون إلى تحديد الفضيلة، وقال بوجود ماهية خاصة لها ونادى بأن هذه الماهية يدركها العقل، والعقل قسمة مشتركة بين الناس جميعا.

---

(1) سورة الشمس آية: 7-10.

(2) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص81، ط3: دار الكتاب العربي 1953 نقلا عن محاورة فيدون.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص99 نقلا عن محاورة فيدون.

والفضيلة كما يقول أفلاطون في الجمهورية هي: صحة النفس وجمالها وسجيتها الصالحة، والرذيلة داؤها وتشويهها وفسادها. ثم يقول: إن السعي الحميد يؤدي إلى طلب الفضيلة، والسعي الذميم يؤدي إلى الانغماس في الرذيلة[1] وعرف فضيلة النظام أو الاعتدال في محاورة "جورجياس" بقوله: "إنها مقاومة أغواء اللذائذ، وبأنها هي التي تنظم شهوات الجسم وحاجاته، وتقفها عند الحد الذي يتطلبه حفظه من التلف، وتحارب كل ما تعدى هذا الحد منها[2]".

أما في محاورة "فيدون" فقد ذهب أفلاطون بهذه الفضيلة إلى أبعد من ذلك، "إذ جعل مهمتها مقاومة اللذة في جميع أنواعها وحالاتها، وبالتالي جعلها وسيلة إلى الزهادة الفلسفية والحرمان من اللذائذ، فأعلن أن النفس مسجونة في الجسم، وأن الفلسفة هي التي تعلمها أن كل المحسات ممتلئة بالأخطاء، وأنها بإزاء هذا لا ينبغي لها أن تؤمن بشيء منها إلا أن ترتبط بأية ناحية من نواحيها، ووسيلة هذا الانفصال الضروري من المحسات وما يتعلق بها من لذائذ، هي فضيلة الاعتدال[3]".

أقسام الفضيلة:

يقسم أفلاطون الفضيلة على أساس تقسيمه للنفس، فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث، القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة، فكذلك الفضيلة تنقسم إلى هذه الأقسام العفة والشجاعة والحكمة لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعين الحدود ولكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له، وعلى الترتيب الذي وضعت عليه، وتبعا لهذا: "فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية، لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها، فكأن وظيفتها الأساسية ما دامت جموحا يخرج على الحدود أن تضبط نفسها وألا تتجاوز الحدود، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، أي أن فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس[4]".

الفضيلة الثانية هي: الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، وهي تساعد العقل على مقاومة الشهوات. والفضيلة الثالثة: هي الحكمة، وهي فضيلة القوة العقلية، وهي أولى الفضائل ومبدؤها، فلولا الحكمة لجارت الشهوانية على حليفتها، وانقادت لها الغضبية، ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها العمل وتتشرفان بخدمتها، لما خرجت من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة[5].

---

(1) جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ص110.

(2) الفلسفة الإغريقية 1/ 272 نقلا عن محاورة جورجياس.

(3) محاورة بروتاجوراس، لأفلاطون، ترجمة عزت قرني، ص49 وما بعدها، ط: الاستقلال الكبرى 1982م.

(4) جمهورية أفلاطون، حنا خباز، ص97-98، قارن: أفلاطون، بدوي، ص216.

(5) جمهورية أفلاطون ص95، 96، 108، تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي، ص130.

وإذا حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية، والغضبية للعقـل، تحقـق في النفس النظام والتناسب، ويسمى أفلاطون حال التناسب هذا بالعدالة، فالعدالـة بوجـه عـام إعطـاء كـل شيء حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة، ولكنها حال الـصلاح والـبر الناشـئة عـن اجتمـاع الحكمـة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية، فهي تحقيق مثل هـذا النظـام في علاقـات الأفـراد، فـإن الرجـل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته، والعكس بـالعكس، بـل إن العدالـة تـستتبع الإحـسان تامـا شاملا، فلا نحدها بالإحسان إلى الأصدقاء، والإساءة إلى الأعداء، لأن الإساءة إساءة إلى النفس أولا، فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته، ويزيد الشر شرا، فتنتج هذه العدالة المزعومة من الناحيتين وهذا خلف[1].

ومن هنا يتبين لنا أن العدالة في مفهوم أفلاطون ليـست المعنـى المـشهور لـدى العامـة وهـو عـدم الظلم، ولكن هي فضيلة داخلية بها يتحقق النظام والسلام بين قوى النفس الثلاث، ويسودها حكم العقـل سيادة تامة، فلا يسمح لإحداها أن تتعدى على وظائف الأخرى. والعدالة تتجلى كذلك في انقـسام الدولـة على هذا الأساس واختصاص كل قسم منها بجزء يلتزم بالا يتعداه، فـإذا حقـق كـل مـا عليـه، ولم يفـرط، فحينئذ يكون النظام، فهذا النظام يتحقق كما هو الحال في النفس الإنسانية عن طريق أداء كل لما يجب عليه.

يقول أفلاطون في ذلك: العدالة تجعل صاحبها لا يسمح لأي جزء منه بفعـل شـيء خـارج عـن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظـائف الجـزئين الآخـرين، وإنمـا هـو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاتـه، ويبعـث الانـسجام بـين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقي، العليـا والـدنيا والوسـطى، ومـا قـد يوجد بينهما من أنغام[2].

ومن ثم يتبين لنا أن الفضائل الاجتماعية عند أفلاطون مرتبطة بالأخلاق أحكم ارتباط، بل هـي مؤسسة عليها، فلكي يكون الشخص في سلام مع الآخرين، حسبه أن يحقق العدالة في داخل نفـسه، بـل إن شئت فقل إن الـسياسة عنـده ليست إلا أخلاقـا امتـدت أعـضاؤها حتـى تجـاوزت الواحـد إلى الجماعـة، فأصبحت العدالة فيها تحقيق الانسجام بين طبقاتها وعدم عدوان طبقة على اختصاصات أخرى على نحو ما يراد تحقيقه بين قوى النفس ومن ثم ليست المدينة المثالية التي هي مرمى السياسى إلا صورة مكبرة من الفرد المثالي الذي هو مرمى الأخلاق.

ومهما يكن من أمر فإن أفلاطون قد قسم الفضائل إلى أربع هي كالآتي:

فضيلة الحكمة: وهي فضيلة النفس العاقلة، وتقابلها طبقة الفلاسفة في الجمهورية المثالية.

فضيلة الشجاعة: وهي فضيلة النفس الغضبية، وتقابلها طبقة الجند في الجمهورية المثالية.

---

(1) السابق، ص99، 101، 108، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص96.

(2) جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، ص328، وحنا خباز، ص109.

فضيلة العفة: وهي فضيلة النفس الشهوانية، وتقابلها طبقة العمال في الجمهورية المثالية.

فضيلة العدالة: وهي ليست فضيلة خاصة، ولكن تنشأ من انسجام الفضائل الثلاث.

ثم إن أفلاطون يقسم الفضائل بالنسبة للأخلاق تقسيما آخر، فهو يقسمها إلى فضائل شعبية وأخرى علمية أو فلسفية، فإما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائما عن العادة، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم، والفضيلة الشعبية تعتمد تبعا لهذا على الظروف والصدف، مثل ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم شعراء، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم، بل عن طريق الصدف بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية. وإنما الفضيلة الحقة هي تلك التي تصدر عن العلم، بل إن الإنسان الذي يرتكب إثما وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثما وهو غير عالم به.

ويثور أفلاطون على تلك الأعذار التي يتخيلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الأثمام عن طريق أنها آثام، ومرجع هذا إلى أن الناس متساوون في طلب الغاية من الأخلاق، لأن إنسانا ما من الناس لا يمكن أن يكون شريرا باختياره، وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم، فهذا يعلم علما خاطئا أن هذا الشيء خير، بينما الآخر يعلم علما صحيحا أن هذا الشيء نفسه شر، فالأول يفعله، والثاني يتجنبه، ومن ثم فالاختلاف ليس في الغاية، وإنما الاختلاف دائما في علم كل بماهية الغاية[1].

يؤيد ذلك ما قاله أفلاطون وهو بصدد الحديث عن التمييز بين الفضيلة الحقة والفضيلة الزائفة، فهو يقول: ليس من الفضيلة استبدال خوف أو لذة أو ألم بخوف آخر أو لذة أو ألم، وهي متساوية كلها أكبرها بأصغرها، تساوى النقد بالنقد، أليس في النقد قطعة واحدة صحيحة هي التي ينبغي أن تستبدل بالأشياء جميعا؟ وتلك هي الحكمة، ولن يشترى شيء بحق أو يباع، شجاعة كان أم عفة أم عدلا، إلا أن كان للحكمة ملازما، وإلا كانت هذه الحكمة له بديلا. ثم أليست الفضيلة الحق بأسرها رفيقة الحكمة بغض النظر عما قد يكتنفها من المخاوف واللذائذ أو ما إليهما من الخيرات أو الشرور، إلا أن الفضيلة التي يكون قوامها هذه الخيرات التي تأخذ في استبدال بعضها ببعض بعد أن تكون قد انفصلت عن الحكمة، ليست من الفضيلة إلا ظلها، أما التبادل الحق فيقتضي أن تمحى هذه الأشياء محوا[2].

وواضح من كلام أفلاطون أن قوام الفضيلة الحقيقية لا يتمثل في الحساب النفعي الذي يستبدل لذات بلذات، وأحزانا بأحزان، ومخاوفا بمخاوف، كما تستبدل قطعة نقود بأخرى، فأفلاطون يرى أن هذا النوع من الفضائل ليس إلا خداعا وضيعا ونفعية ساقطة، يشترى بها الأكثر بالأقل، وليس فيها من الفضيلة إلا اسمها.

---

(1) أفلاطون، د. بدوي، ص135-136.

(2) محاورة فيدون لأفلاطون، ترجمة ذكي نجيب، ص189-190.

فالفضيلة الحقة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الرؤية والتفكير، وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق منه السلوك، أما عمل الحق دون فهم لقيمته أو إدراك لمعناه بل بدافع من التقليد أو بحكم سنن العرف والعادة أو طلبا للزلفى والسلطان، فكل أولئك ليس من الفضيلة في شيء، أو قل هو الفضيلة العامية، التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها، فبئست الفضيلة هي[1].

ومن ثم فإن قوام الفضيلة الحقيقية – فضيلة الفيلسوف – هي التشبه بالله لأن الله، يقابل المادة التي هي مبدأ الكثرة والتعدد والشره، والتشبه بالواحد إذن ابتعاد عن عالم المادة والحس، لأن عالم المادة والحس هو بالضرورة عالم الشر والتعدد، وينبغي على الإنسان الفاضل أن يحلق في أجواء المثل الخالدة أو يستهدف ذلك، فينقطع إلى عالم الخلود، وينصرف عن اللذات الحسية ويحرص على تنمية مواهب العقل[2].

الفضيلة بين الموهبة والكسب:

لقد سار أفلاطون على نهج أستاذه سقراط في اعتبار أن الفضيلة أمر طبيعي في النفس، لا يحصل بالمران والتعليم، ولكن لا ندري كيف تابع أفلاطون أستاذه في هذه النقطة، وهو يعلم علما يقينيا أن حياة سقراط تعد تكذيبا صريحا لهذا الرأي، لأن سقراط قام بتعليم غيره، ونشأ تلاميذ أولاهم رعاية تامة حتى تشكل سلوكهم كما أرادته فلسفته. بل إن أفلاطون نفسه قد خصص محاورتين كاملتين لتعليم الفضيلة، محاورة "مينون" و "بروتاجوراس".

ومهما يكن من أمر، فإن أفلاطون لم يجلي برأي قاطع إن كانت الفضيلة تنال بالتعليم أم هي طبيعة في الإنسان، بل جاء رأيه فيها مضطربا، فتارة يقول بإمكان تعلمها وأخرى ينفي ذلك، مما كان سببا في نقده من بعض الباحثين، وفي ذلك يقول "سانتهلير": "تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه، فإنه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، في حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما. يعني أنه يكفي معرفة ما هو الخير لإتيانه، فإذا كانت الفضيلة علما فكيف يقول أنها لا تعلم؟"[3].

ولم يقتصر الأمر على نقد "سانتهلير" هذا، بل نجد "سانتلانا" ينتقده أيضا قائلا: "أنه قال: إن الفضيلة ليست من العلوم التي يمكن تدريسها، فإذا لم يكن تعليمها كتعلم العلوم وهي مع ذلك لا بد فيها من العلم، فما منشأ الفضيلة وما أساسها؟ وكيف يوفق بين النقيضين؟ في محاورة "مينون" قال إنها من العلوم القابلة للتعليم،... ثم يستطرد سانتلانا قائلا: فمآل المباحثة أن الفضيلة علم من جهة، وليست علما من جهة

(1) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص140، ط3، بيروت 1983م.

(2) المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد، د. عادل العوا، 1/ 64، 65، ط: الجامعة السورية.

(3) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو، ص44.

أخرى. وذلك أن مبناها نزوع طبيعي، أي استعداد وميول يكون فينا طباعا، ولا يكتسب بالتدريس، وعلى ذلك فالفضيلة مما لا يقبل التعليم إذا كان معناها اكتساب شيء جديد لم يكن له سابقة في النفس، أما إذا أجيز لزوم هذا الاستعداد الطبيعي فلا مانع من القول بأن الفضيلة علم[1] أي تذكر لما كان منسيا من قبل.

أما عن موقفنا تجاه هذه القضية نقول: إن الفضيلة عند أفلاطون تصدر عن القوى النفسية، فهي إذن ليست مكتسبة، ولكنها عبارة عن انتباه النفس لما كانت تعلمه ثم غفلت عنه، فأفلاطون وإن كان قال بتعليم الفضيلة، إلا أن التعليم عنده لا يكسب النفس الفضيلة، وإنما يذكرها بما علمته من قبل ونسيته. أما الفضائل في صورتها الخارجية فإنها لا شك من الممكن تعلمها، بل من الواجب على الإنسان اكتسابها بالفكر والنظر والتطبيق العملي، ومصاحبة الأخيار وتقصي سير الصالحين من الناس، وإلا كانت الرسالات السماوية وجهود النبيين والمرسلين والمفكرين عبثا لا جدوى منه واستبعد أن يكون فيلسوف الأكاديمية غير ذلك فهو القائل: أن العاقل الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يفعل في كل حالة، لأن نظره شاخص دائما إلى الخير المطلق. فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره، كما يسترشد بالقيثارى لتعلم العزف على القيثارة، أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي، واعتزاز بالخير الزائف[2].

الخير والسعادة في فلسفة أفلاطون الأخلاقية:

ليس من شك في أن البشر جميعا ينشدون السعادة، فإن السعادة ليست مجرد خير نسبي متغير كاللذة، بل هي الخير المطلق أو الخير الأسمى. والفارق بين اللذة و السعادة أن الأولى جزئية في حين أن الثانية كلية، فاللذة في العادة مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم في حين أن السعادة حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله.

والصلة وثيقة بين الخير والسعادة، لأن الرجل الفاضل وحده هو الذي يحقق الانسجام بين سائر قواه، ومثل هذا الانسجام إنما هو السعادة بعينها، ومعنى هذا أن خير الإنسان إنما هو في صميمه ضرب من النظام والتناسب والانسجام. فالفضيلة تختلط بالسعادة، والرذيلة تمتزج بالشقاء، وهذه الرابطة الوثيقة التي تجمع بين السعادة والخير، إنما تنشأ من أن كلا منهما يستلزم تحقيق القوى الكامنة في صميم الطبيعة البشرية تحقيقا مليئا كاملا، ولا بد للإنسان من أن يستشعر السعادة حينما يحقق ما تقضي به طبيعته، فإن توافق الإنسان مع نفسه هو السعادة بعينها[3].

---

(1) تاريخ المذاهب الفلسفية، ساتلانا، ص526-527.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص97 نقلا عن محاورتي الجمهورية، وجورجياس لأفلاطون.

(3) مبادئ الفلسفة والأخلاق، د. زكريا إبراهيم، ص87-89، ط: وزارة التربية والتعليم 1980م.

والسعادة القصوى عند أفلاطون هي الخير الأسمى، وهو مزيج من اللذة المحكومة بنور العقل ومن المعرفة، وجعل السعادة تقترن بالعدالة التي تتمثل في التحكم في قوى النفس الثلاث، وتتحكم في هذه القوى الثلاث ثلاث فضائل هي: الحكمة، والعفة، والشجاعة، والأولى أسماها وأكرمها، والحكيم هو الذي يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد في اللذة ومتى خضعت الشهوانية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة. والعدالة تستتبع السعادة، لأن العدالة خير النفس، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعا[1].

ومعنى هذا أن أفلاطون يرى أن السعادة تتحقق بالانسجام بين قوى النفس الثلاثة وتحقق العدالة. ويتضح من هذا أن هناك رابطة بين الفضيلة والسعادة التي تجيء حتما عقبها، فالإنسان الفاضل هو العادل والعادل سعيد مهما تواكبت عليه الأحزان والمصائب، ومهما نال من العقاب الدنيوي طالما بقي محتفظا بفضيلته عائشا في ظل العدالة بمعناها العام، أما الإنسان الطاغية المستبد الذي ينكل بالناس فهو شقي تعيس حقيقا بالرثاء مهما نال من لذات الدنيا. يقول أفلاطون: إن من يحيا حياة العدالة هو سعيد ومبارك، وعلى الضد من ذلك من يحيا حياة التحدي، فالعادل سعيد والمتعدي تاعس، والسعادة هي النافعة وليست التعاسة[2].

والسعادة العليا كما يقرر أفلاطون لا تكون في هذه الحياة، وإنما تكون في حياة أخرى تسعد فيها النفس بالخلود، لأن الموت في نظره هو خلاص الروح من شرور الجسد، وبداية حياة جديدة. وبذلك يكون أفلاطون قريبا من نظرة الإسلام إلى السعادة، فالإسلام يرى أن السعادة الحقة لا تكون إلا في الحياة الأخرة بالخلود في الجنة، وأعلى درجات السعادة الإسلامية هي التمتع بالنظر إلى الذات العلية، فهذه هي السعادة التي ليس بعدها سعادة.

وبذلك نكون قد انتهينا من الكلام عن الأخلاق لدى أفلاطون، وقد ظهر لنا مترفعا عن لذة السوفسطائيين وأمثالهم، ومعرضا عن طيبات الحياة التي درج الناس على تسميتها خيرات تقصد لذاتها، وموفقا بين اللذة والمعرفة في انسجام بديع يترتب عليه السعادة التامة والخير المطلق، ومقتنعا بخلود الروح وحياتها في دار أخرى تجزى فيها على ما أسلفت من خير وشر.

---

(1) فلسفة الأخلاق د. توفيق الطويل، ص76، تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص80، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص96-97.

(2) جمهورية أفلاطون، حنا خباز، ص28.

المبحث السابع

نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع في فلسفة أفلاطون

لقد أكد عدد كبير من الشراح أن أفلاطون كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي. ويعتبره "جورج سارتون" أول عالم اجتماع، لأنه قام بتصنيف أنواع الحكم في المدن اليونانية ويذكر "كارل بوبر": أن أفلاطون كان عالم اجتماع بالمعنى الذي أصبح به مصطلح علم الاجتماع مفهوما عند "كونت" و "سبنسر"، فقد طبق منهجه المثالي بنجاح في تحليل حياة الإنسان الاجتماعية، وقوانين تطورها فضلا عن قوانين وشروط استقرارها[1].

ويفسر أفلاطون نشأة المجتمع – أو المدينة أو الدولة – بأنها ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده، وأن فطرة الإنسان هي التي تهديه إلى التماس معونة الغير في إشباع هذه الحاجات لكثرتها وتنوعها فهو محتاج إلى القوت واللباس والسكنى والأمن والجنس، وهذه هي أهم الضروريات إذ لا يوجد إنسان كامل، بمعنى أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده، فكل إنسان محتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات معيشته. وفي ذلك يقول أفلاطون: إن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين، ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الغير في سد حاجاته وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد منا من صحب ومساعدين، في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة[2].

فالاجتماع الإنساني يقوم إذن على مبدأ التعاون وتبادل الخدمات بدافع من الطبيعة الإنسانية، بحيث يجد كل مواطن في زملائه أصدقاء نافعين، ترتبط مصلحته بمصلحتهم، "وهذا التفسير لنشأة الاجتماع يختلف كل الاختلاف عن نظرية "العقد الاجتماعي" التي قال بها السوفسطائيون والأبيقوريون، وصيغت كاملة في فلسفة كل من "هوبز" و "لوك" و "جان جاك روسو" وهي ترجع ظاهرة الاجتماع الإنساني إلى الاتفاق الاختياري لا إلى طبيعة الإنسان[3]. بمعنى أنها نتيجة تعاقد أو اتفاق، وفي ظل هذه النظرية تقتصر وظيفة الدولة على ضمان حرية الاختيار للأفراد.

---

(1) مقدمة في علم الاجتماع السياسي، د. إسماعيل علي سعد، ص29-30، ط: دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1987م، وقارن: تاريخ العلم جورج سارتون، ص3/ 43.

(2) جمهورية أفلاطون، حنا خباز، ص40، وفؤاد زكريا، ص227.

(3) مشكلات فلسفية، نخبة من الأساتذة، ص207.

وقد رفض أفلاطون نظرية التعاقد هذه، ولأنها تستند إلى الإرادة الفردية وتهمل طبيعة الأفراد، وهو يرى أيضا أن التعاقد بين الأفراد قد لا يتم لأغراض فاضلة بعكس الطبيعة التي ترمي إلى تحقيق الغرض الفاضل وتوفير الخير للمجتمع[1].

وتفسير أفلاطون هذا قد وضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، فهذا التفسير يعني أن أساس قيام المجتمعات هو الحاجات الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد في المجتمع، وأن كل عضو في المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء. وفي هذا يقول أفلاطون: "فلنتخطط في بحثنا خيالية مبتدئين بها من أول أركانها فيظهر إذن أنها أنشئت سدا لحاجاتنا الطبيعية، وأول تلك الحاجات وأهمها القوت، قوام حياتنا كمخلوقات حية، وثاني تلك الحاجات المسكن وثالثها: الكسوة... وهكذا"[2].

فأفلاطون يرى أن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيتجمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد منهم أن يكمل الآخر، ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه، فالاجتماع في رأي أفلاطون ضروري.

ثم إن تبادل الخدمات بين أفراد المجتمع لدى أفلاطون يتضمن مبدأ آخر، هو مبدأ تقسيم العمل والتخصص في القيام بالمهام، ذلك لأن متطلبات الإنسان إذا ما أشبعت بطريق التبادل، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التي يؤديها، وأن يتحقق لديه نقص كذلك في الحاجات التي يأخذها، ومن هنا تبدو ضرورة التخصص في العمل.

فيترتب على ذلك أن يقوم كل فرد من أفراد المجتمع بعمل معين يتخصص فيه ويتفرغ له، فلا يتعداه إلى غيره، لأنه بالتخصص يكتسب الخبرة وينتج إنتاجا أفضل وأوفر. فالأعمال متنوعة ومتفاوتة في الأهمية ومختلفة فيما يتطلب من المواهب والاستعدادات، فكل فرد يختلف عن الآخر فيما حبته به الطبيعة من الاستعدادات الفطرية، فهذا يمتاز بالشجاعة، وذاك يمتاز بالذكاء الخارق، وذلك يمتاز بالمهارة في العمل وهكذا فيجب توزيع الأعمال على الأفراد، بحيث يختص كل فرد بنوع العمل الذي يتفق مع ميوله الذاتية وتتجلى فيه مواهبه الخاصة.

وفي ذلك يقول أفلاطون: "ينبغي أن نخلص من ذلك إلى أن كل الأشياء تكون أوفر مقداراً وأجود نوعاً، وأسهل إنتاجا، إذا التزم العامل بما يميل إليه طبعة من الأعمال، وأتمه في وقته الخاص، غير متشاغل عنه فيما سواه"[3].

---

(1) المدخل في علم السياسة، د. محمود خيري وبطرس غالي، ص31، ط: الأنجلو 1976م وقارن: تطور الفكر السياسي، ص61.

(2) جمهورية أفلاطون، حنا خباز، ص40.

(3) السابق، ص41.

ومن ثم نستطيع القول: أن مبدأ التخصص في العمل يقوم في نظر أفلاطون على حقيقتين أساسيتين في النفس البشرية، أولاهما: أن الناس يختلفون في المواهب، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم. والحقيقة الثانية: أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذي يتفق مع استعدادهم الذاتي.

وهذه وجهة نظر سليمة لا غبار عليها، ولا تتعارض مع نظرة أي عصر من العصور، لأن المتخصص في شيء يكون على دراية به بخلاف غيره ممن يجهل هذا الشيء.

ويعتبر هذا التوجيه نبوءة واضحة بما تنادي به اليوم أحدث النظريات التربوية في التوجيه المهني، ومن شأن هذه الطريقة أن تعيد بناء الطبقات الاجتماعية فتجعلها مؤسسة على الكفاءة والاستحقاق، بعد أن كانت القاعدة أن يرث الأبناء مهنة آبائهم[1].

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن أفلاطون كان موفقا حينما رأى أن الاجتماع ضروري، لعجز الفرد عن سد حاجاته بنفسه، وكان موفقا أيضا في نظريته التي تنادي بمبدأ التخصيص في العمل، لاختلاف الناس في المواهب، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المبدأ صراحة، وأثبت التباين والاختلاف في القدرات والمواهب بين الناس، حيث تقوم على هذا التباين حقيقة التخصص في المجتمع، مما يؤدي بالضرورة إلى التعاون لتلبية الحاجات المتنوعة للإنسان. وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[2].

فاختلاف قدرات الناس ومواهبهم وذكائهم وخبراتهم وقوتهم وميولهم وسائر إمكاناتهم النفسية والجسدية من ناحية، ثم تنوع الحاجات الضرورية والكماليات الملبية لرغبات البشر المختلفة من ناحية أخرى هو الذي أدى إلى استعانة أفراد المجتمع بعضهم ببعض، بحيث يستحيل على الفرد الواحد أو الأسرة الواحدة أن تلبي كل حاجاتها الضرورية والكمالية، مما جعل التعاون ضرورة لتبادل المنافع والخدمات، فمن يصلح لعمل لا يصلح لسواه، ومن ثم قام التخصص بين الناس في المهن والحرف والعلوم.

وبالتعاون يتحقق التكافل الاجتماعي، وذلك واضح من قوله تعالى: نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا فكون المعيشة مشتركة بينهم يعني ضرورة الاجتماع البشري، ونتيجة تلك القسمة المؤدية إلى التبادل والتخصص في العمل هو أن يختلف الناس في الدرجات في المجتمع الواحد، ومن ثم يقوم البناء

---

(1) مشكلات فلسفية، بقلم عبده فراج، ص208.

(2) سورة الزخرف آية: 32.

الاجتماعي المشتمل على نظمه المختلفة، وكذلك يقوم التركيب الاجتماعي للمجتمع على الدرجات التي تبدأ من الحاكم وتنزل في سلم الدرجات حتى أدنى الأعمال اليدوية، فالكل مسخر لخدمة الكل، فالحاكم مسخر لخدمة الرعية، والرعية مسخرة لخدمة الحاكم.

المبحث الثامن

الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون

لقد كانت الحالة السياسية أمام أفلاطون مضطربة فاسدة، الأمر الذي دفعه إلى التفكير والبحث في السياسة بحثا فلسفيا، فبين الحكومة والمجتمع الصالحين، واعتبر في المجتمع المثالي الفرد عضوا في جسم الدولة، كما اعتبر الدولة جسما كالأجسام الإنسانية، وعلى هذا الأساس حدد وظيفة كل منهما والعلاقات بينهما. فأفلاطون لم يقف بفلسفته عند حد الفرد فحسب، بل نراه يمضي في مسيرته إلى الدولة، فيعني بها عناية تامة. ومن هنا بدأ بالبحث في أخلاق الدولة قبل البحث في أخلاق الأفراد، لأن هذا المنهج كما يرى يزيد الأمر وضوحا، لأن الدولة كالمواطنين لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم.

لقد رسم أفلاطون في مؤلفه 'الجمهورية' دعائم الدولة المثالية. فأراد أن يخطط ليقيم مدينة فاضلة تنتقي فيها الرذيلة والفساد، وتقوم على العدالة والحكمة، ولقد شرع أفلاطون لذلك طائفة من المبادئ التي رآها ضرورية لقيام هذه المدينة. كما تكلم عن العناصر والدعائم التي تتألف منها هذه الدولة، ونوع التربية الاجتماعية والأخلاقية التي يجب أن تسود المدينة، وما هي أصلح الحكومات لهذه المدينة التي تستطيع أن تحقق العدل والخير والكمال.

لم يكن أفلاطون راضيا عن الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره، ومن هنا كان تخطيطه لقيام مدينة فاضلة تتمتع بنظام وحكم مثالي، وهو يستند في تحديده لأسس المدينة الفاضلة إلى تشبيه المدينة بالفرد، بمعنى أن المدينة عبارة عن وحدة حية تتكون من أجهزة مختلفة ذات وظائف محددة مثل الفرد سواء بسواء، هذه الأجهزة يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، وتتجمع كلها في جهاز مركزي واحد له هدف مشترك. "ومما لا شك فيه أن تلك نظرة أولية إلى المدينة، تتميز بالشمول والتعبير عن الحياة المشتركة والتعاون الوثيق والهدف الجماعي"[1].

(1) طبقات الجمهورية المثالية:

إن محاولة أفلاطون الاعتماد على تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معا قد أتاحت له التوصل إلى نظرية أبسط لحل مشكلته، فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من إعدادها، فلا مندوحة من إشباع الحاجات الطبيعية، ومن حماية الدولة وحكمها. ويقتضي مبدأ التخصص أن تتميز الخدمات الجوهرية بما يستتبع ظهور ثلاث طبقات، وبناء على ذلك يرى أفلاطون أن الدولة لا يمكن

---

(1) التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره، د. زيدان عبد الباقي، ص38، ط: القاهرة 1972م.

أن تكون مؤلفة من أفراد متساويين متشابهين، فلا بد من وجود ثلاث طبقات كل منها معد لوظيفة معينة، وهذه الطبقات هي: طبقة العمال، وطبقة الجند، وطبقة الحكام.

أ- طبقة العمال: وتتكون من الزراع والصناع والتجار، وهي القاعدة الأساسية للمدينة، ومهمة هذه الطبقة إنتاج السلع وتدبير الثروة التي تحتاج إليها الدولة، وكل ثروة الدولة تنتمي إلى هذه الطبقة، ويجب ألا يكون ثمة فوارق كبيرة في الفقر أو الثراء بين أفراد هذه الطبقة، لأن ذلك أدى إلى حروب طبقية في بعض الدول أدت بدورها إلى القضاء على كثير من المدن، وهذه الطبقة خاضعة لطبقة الحكام، ويجب عليها أن تطيعها طاعة عمياء، وهي تحتوي على أكبر جزء من أفراد الدولة[1]، تمثل على أقل تقدير ثمانين في المائة من مجموع السكان على حد قول سارتون[2]. وهذه الطبقة تقابل في قوى النفس الإنسانية القوة الشهوانية، وفضيلتها التعفف والاعتدال.

ب- طبقة الجند: ومهمتها الدفاع عن المدينة من أي خطر خارجي أو داخلي. ومهمة حماية المدينة من أهم المهن عند أفلاطون. لذلك يقول أفلاطون: "يجب أن نوليها اهتماما كبيرا، ونختار لها من يحملون في طبائعهم استعدادات معينة، ويجب أن يتمتع هؤلاء الحماة بفطنة تمكنهم من اكتشاف الأعداء، وبشجاعة تمكنهم من خوض معركة رابحة معهم، لأن الحماة يجب أن يكونوا أشداء على الأعداء، لطفاء مع مواطنيهم، يجب إذن أن نختار جيش الدولة من أناس يتمتعون بمزاج غضبي، وبغريزة فلسفية، ونخضعهم لتربية معينة تؤهلهم لأهم المهن في دولتنا[3] وهذه الطبقة تقابل في قوى النفس الإنسانية القوة الغضبية، وفضيلتها الشجاعة وحب المخاطرة.

ج- طبقة الحكام: الفلاسفة أو الأوصياء[4] وأطلق عليهم أفلاطون اسم الطبقة الذهبية، لأنهم يسيرون أمور الدولة، وينتقون من أفراد الشعب، ولهم صفات خاصة تميزهم عن غيرهم، أهمها الحكمة، وينبغي لهم أن ينفردوا بمراعاة شئون الدولة، فهم الممتازون الذين أنضجتهم التجارب وأشرقت عقولهم بنور المعرفة وحب الخير، فعليهم أن يضعوا القوانين العادلة ويصدروا القرارات[5].

---

(1) أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، د. حسن شحاتة سعفان، ص52-53، ط: مكتبة النهضة المصرية 1959م، وقارن: الجمهورية، ص42.

(2) تاريخ العلم 3/ 36-37.

(3) أفلاطون، د. حسين حرب، ص32 نقلا عن الجمهورية، ط: دار الفارابي بيروت 1980م.

(4) يوضح أفلاطون تحديد مفهوم الأوصياء والحراس بقوله: ويحق أن نسميهم أوصياء كاملين باعتبارهم أهلا لأن يجعلوا أصدقائهم في الوطن راغبين عن فعل كل شر، وأعدائهم في الخارج عاجزين عنه. انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر، ص62، ط: دار المعارف 1963م.

(5) الجمهورية، ص46 وما بعدها، قارن: علم الاجتماع قضايا ونصوص، د. محمد السيد الجليند، ص38، ط: القاهرة 1979م، أيضا: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، د. حورية مجاهد، ص53، ط: الأنجلو 1986م.

وقد اهتم أفلاطون أساسا بالوصول إلى الكمال السياسي والمعنوي عند هذه الطبقة. فكما أن الفرد الفاضل هو الذي يحكمه عقله، فإن الدولة الفاضلة - أو المثلى - هي التي يحكمها أكثر الأفراد عقلا وحكمة. وهذه الطبقة تقابل في قوى النفس الإنسانية القوة العقلية، وفضيلتها الحكمة.

وقد رأينا عند الكلام عن الأخلاق أن العدالة في الفرد هي انسجام قوى النفس فيه، بحيث تسير قوتا الغضب والشهوة مسترشدين برأي القوة العاقلة. والحال في الدولة يشبه الحال في النفس، فالعدالة في الدولة هي حال الانسجام بين جميع طبقاتها الثلاثة، بحيث تكونا طبقتا الجند والعمال مؤتمرتين بأمر الطبقة الحاكمة، ولا تبغي واحدة على الأخرى، ولا تتجاوز اختصاصها، فالحاكم للحكم، والجندي للدفاع، والعامل للعمل.

فأفلاطون يعتنق في تقسيمه هذا المذهب العضوي، فهو يقارن الدولة بجسم الإنسان، ويقول أن الجسم كله يشعر بالألم إذا حدث ضرر لا صبغ فيه، وكذلك الدولة تعد وحدة يؤثر كل فرد فيها في المجموع وبذلك يكون أفلاطون قد قام بعملية تناظر وظيفي بين الدولة وجسم الإنسان فكما أن أعضاء الجسم متفاضلة في التربة وتأدية الوظائف، كذلك أفراد الدولة متفاضلون. فهو يرى أن الدولة أشبه بجسم الإنسان الذي تتعاون أعضاؤه كلها من أجل الحفاظ على حياته، فإذا اختل عضو من الأعضاء يكون له أثره في بقية الأعضاء الأخرى.

هذا ويؤكد لنا أفلاطون أن هذا التقسيم يعد تقسيما طبيعيا، وأنه متى توافرت هذه الفضائل في البناء الاجتماعي للدولة تحقق النظام وسادت العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد. وفضلا عن هذا فإن أفلاطون يرى أن هذه الفئات الرئيسية المندرجة المتخصصة ليست من طبائع واحدة. فطبقة الحكام التي تجلس على قمة الهرم الطبقي من الذهب، ووظيفتها سياسة شئون الدولة العليا، ثم تليها طبقة الجند هي من الفضة ووظيفتها حماية مصالح المجتمع والدفاع عنه، ثم أخيراً طبقة العمال وهي من النحاس، ووظيفتها توفير حاجات الشعب بمختلف طبقاته، وفي ذلك يقول أفلاطون: "كلكم إخوان في الوطنية، ولكن الإله الذي جبلكم وضع في جبلة بعضكم ذهبا ليمكنهم من أن يكونوا حكاما، فهؤلاء هم الأكثر احتراما ووضع في جبلة المساعدين فضة، وفي جبلة العمال نحاسا وحديداً على أنه قد يلد الذهب فضة والفضة ذهبا،.... ولقد جاء في القول الحكيم: أن المدينة التي يحكمها النحاس والحديد فهي إلى البوار"[1].

والآن قد ثبت لدينا أن أفلاطون أكد على النظام الطبقي في جمهوريته المثالية، بل إنه قد عرف العدالة بقوله: أن يلتزم كل فرد حدود طبقته التي ينتمي إليها، تبعا لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات الأخرى ويرى أن أفدح الضرر يلحق بالدولة إذا تم تجاوز

---

(1) الجمهورية، ص83.

الحدود وتبادل المهن، إن في ذلك خراب المدينة، إن احتلال طبقة موقع طبقة أخرى يسبب للدولة أفدح الضرر وهو جريمة كبرى، أن الدولة تزول إذا تولت طبقة الحديد والنحاس قيادتها[1].

(2)- التربية والتعليم في الجمهورية المثالية:

اهتم أفلاطون في جمهوريته المثالية بالتربية والتعليم أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر، لأنه يعتبر التعليم هو الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة. "والواقع أن جمهورية أفلاطون المثالية هي في جوهرها مؤسسة تعليمية، غايتها إنشاء المجتمع المهذب الفاضل، واهتمامه بالتربية هو جزء من منهجه العام في الفلسفة، وهو الارتفاع بالواقع الناقص وتوجيهه نحو الكمال والمثل الأعلى جهد الطاقة"[2].

بل إن من شدة اهتمام أفلاطون بالتعليم في دولته المثالية، جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسي في محاورة "الجمهورية" فقد ذهب "رسو" إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفا سياسيا، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق[3]. ففي رأي أفلاطون يمكن بنظام تعليمي جيد تحقيق كل تقدم، أما في حالة إهمال التعليم، فإن أي عمل آخر تؤديه الدولة لم يكن له قيمة.

والغرض من التعليم في نظر أفلاطون هو: وضع كل فرد في وظيفته، ومن ثم في طبقته التي تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول. أما الهدف النهائي فهو الوصول إلى الحكمة وتنميتها عند الفرد، أي أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء أصحاب الحكمة الطبيعية بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية، وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم إلى الحكم القائم أساسا على التخصص تحقيقا للعدالة.

ولأهمية التعليم في نظر أفلاطون، وما له من أثر فعال في نفوس أفراد المجتمع فقد جعله إجباريا في جمهوريته المثالية، خاضعا لرقابة الدولة. "ولعل مشروع التعليم الإجباري الذي تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة، ويمكن أن يفسر إصراره عليه في "الجمهورية" بأنه انتقاد حاد للتعليم الديمقراطي الذي يترك لكل شخص الحرية في أن يشتري لأطفاله نوع التعليم الذي يعجبه أو الذي يجده في السوق[4]. ويعيب على تلك النظم أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتها على تحمل مصاريفه"[5].

---

(1) أفلاطون، د. حسين حرب، ص36 نقلا عن الجمهورية، ص28-29.

(2) مشكلات فلسفية، ص212.

(3) تطور الفكر السياسي، سباين، 1/ 73 بتصرف.

(4) السابق، 1/ 74.

(5) المدخل في علم السياسة، ص34.

يقول أفلاطون: لكي تكون الدولة موحدة يجب أن يكون التعليم موحدا بالمثل، ولكي تكون الدولة عادلة وفاضلة يجب أن نغرس مبادئ الفضيلة والعدالة في نفوس جميع أطفالها، وأن يكون هذا منذ نعومة أظفارهم، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم كما يحدث في أغلب الأمر.

ويوجه أفلاطون نقدا قاسيا للتربية الأثينية التي لا تعمل على عدم طبع الفضيلة في أذهان أطفالها فحسب، وإنما تعمل أيضا على إفسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة، فهم يقصون عليهم منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة،... ثم يجعلونهم بعد ذلك يدرسون بل يحفظون عن ظهر قلب قصائد الشعراء مثل "هزيود" و"هوميرس" التي تعطيهم فكرة لا تليق بالألوهية، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب، وآلهة تكذب وتغش وتنغمس في الملذات والترف، هذه هي الأمثلة التي يقدمونها للشباب[1].

فالقاعدة الأولى للتربية الحقة عند أفلاطون إذن هي: إصلاح ديني وفهم جديد بالغ السمو بالإله، واضح من النص السابق أن كل الآداب اليونانية الرديئة ستطرح من مدينة أفلاطون المثالية، ويتبقى منها ما يستحق الاهتمام، وقد يكون أفلاطون محقا في هذا، لأن تأثير الآداب السيئة على نفس الطفل الصغير يكون تأثيرها عميقا.

والتعليم عند أفلاطون يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات، بهدف الوصول إلى الفئة القليلة أصحاب الحكمة والعقل لكي تكثف عليهم الدراسة ليصبحوا مستعدين لمهمة الحكم والقيادة.

فتعليم أفلاطون وإن كان في ظاهره يشمل الجميع إلا أن هدفه الأول من التعليم هو تنمية المعرفة والتفكير السليم عند هذه الفئة الحاكمة، وقد عالج أفلاطون نظام التعليم في "الجمهورية" في ثلاث مراحل بالإضافة إلى مرحلة التعليم المنزلي.

مراحل التربية والتعليم في جمهورية أفلاطون:

تمسك أفلاطون بالتربية المنزلية حتى سن السابعة، وهي مرحلة الحضانة التي من خلالها يميز أفلاطون الطبقة المنتجة التي يقف تعليمها عند هذا القدر، فهو يرى أن الدولة يجب أن تشرف على شئون التربية لجميع الطبقات، فتقوم باستلام الأطفال عقب ولادتهم من أمهاتهم مباشرة وترسلهم إلى مربيات عموميات "دور حضانة" وهن موظفات في الدولة لهذا الغرض، وينشأ هؤلاء الأطفال في دور الحضانة العامة مجهولي النسب، فلا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم، ويستمرون في هذا الدور إلى سن السابعة بعدها يجري لهم اختبار مواهب وقدرات، ويفصل الأطفال ضعاف العقول وهم في نظره لا يصلحون إلا للعمل الجسمي،

---

(1) المدخل لقراءة أفلاطون، الكسندر كواريه ترجمة عبد المجيد أبو النجا، ص138، ط: الدار القومية نقلا عن الجمهورية.

فهم من طبقة العمال على اختلافها، ويوجهون في الحال إلى الأعمال التي يختارونها، سواء في الصناعة أو التجارة أو الزراعة[1].

أما الأطفال الآخرين الذين أظهروا نبوغا عقليا وفكريا فيلحقون بعد سن السابعة بالمدارس الابتدائية ويستمرون في هذه الدراسة إلى سن الثامنة عشر. ويقسم أفلاطون هذه المرحلة إلى قسمين: قسم يتعلم فيه الأطفال الموسيقى[2]، والقسم الآخر للألعاب الرياضية، الموسيقى لتدريب النفس، والرياضة لتدريب الجسم.

وقد نبه أفلاطون في نظام تربيته بأن يبدأ الطفل بدراسة الموسيقى، وأن تكون سابقة على مرحلة الألعاب البدنية، فالموسيقى جديرة بأن تخلق التناسق والتناسب الجسمي، وربما كان أفلاطون يرمي من وراء هذا تجنب أثر النظام الأسبرطي الذي تمادى في تشجيع التربية البدنية. فأفلاطون لما كان من قادة الفكر المثالي لا بد وأن يسمو بالناحية العقلية والخلقية ويفضلها على البدنية، والغرض من دراسة الموسيقى هي تكوين العادات والأذواق الصحيحة.

والموسيقى في نظر أفلاطون لا بد وأن تشمل القصص الصحيح الموثوق به مع تجنب الخرافات والخزعبلات، فالطفل في هذا السن لا يستطيع أن يميز بين الحقيقة والخرافة ولذلك فهو ينصح أن تكون القصص التي تلقى على الأطفال ممثلة للفضيلة والصفات الحميدة وقد ذم أفلاطون أشعار "هوميروس" ومعظم شعراء الإغريق القدماء، لأنهم يفسدون الأخلاق بما يشيعونه عن الآلهة من أفكار سيئة،... أما الموسيقى بالمعنى الذي نفهمه منها الآن فلا يصرح بها أفلاطون إلا بشروط خاصة، وحيث تولد في النفس الشجاعة والإقدام والاعتدال في الشهوات، أما ذلك النوع من الموسيقى الذي يدعو إلى التخنث والإغراق في الشهوات فهذا لا يبيحه أفلاطون، لأنه يفسد أخلاق الشباب[3].

فهدف التربية الموسيقية إذن توجيه النشئ نحو حياة منظمة شجاعة، تبتعد عن الاضطراب والميوعة. والتربية البدنية – وهي الشق الثاني من هذه المرحلة – هي تدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه، والهدف من هذه التربية هو رعاية النفس في جزئها الغضبي، أعني تنمية صفات الشجاعة والإقدام في الفرد. فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا

---

(1) افلاطون، د. بدوي ص223، الأدب اليوناني القديم، د. علي عبد الواحد وافي، ص51، ط: النهضة المصرية 1979م بتصرف.

(2) إن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم: "العلوم الإنسانية" أو الآداب بوجه عام، أو ما نسميه الآن "بالثقافة العامة" وقصد أفلاطون بالموسيقى دراسة روائع الشعر وتفسيرها، كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. انظر الجمهورية، فؤاد زكريا ص130، ومدخل لدراسة أفلاطون، كرارية، ص141، تطور الفكر السياسي، ص75.

(3) تطور النظرية التربوية، صالح عبد العزيز، ص147، ط2: دار المعارف 1964م، قصة الفلسفة اليونانية، ص200، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص101.

إلى تحقيق خير النفس، ولكن بطريقتين مختلفتين. ذلك لأن المحارب ينبغي عليه في رأي أفلاطون أن يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية والشجاعة والإقدام من ناحية أخرى، وهذا الجمع لا يتحقق إلا بتحقق التناسب الصحيح بين نوعي التعليم: البدني والروحي، وترجع أهمية فكرة التناسب هذه إلى أن الإفراط في أحد النوعين يؤدي إلى فساد طبيعة المحارب، فإذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغي، أصبح العنف غالبا على طبيعته، وإذا أفرط في تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه كانت النتيجة هي طرواته ونعومته إلى الحد الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الروح العسكرية[1].

وفي رأي أفلاطون ينبغي أن تكون التربية مشتركة بين الجنسين، فيدرس الأولاد والبنات معا، كما يلعبون سويا، وعليهم أن يتجردوا من ثيابهم عند تأدية تمريناتهم، ويجب أن يكون من شيمهم العزوف عن التهكم إذا ما وقعت أبصارهم على الجسم الآدمي، ولن يكون في الدولة المثالية حياء مصطنع، لأن الناشئة يجب أن ينشأوا على النظر إلى أنفسهم وكأنهم قد اكتسبوا بما فيه الكفاية من رداء الفضيلة[2].

ثم يضع أفلاطون في نهاية المرحلة الأولى من التعليم امتحانا لكشف كفاءات الأفراد وقدراتهم ومدى قابليته لتلقي جرعات أخرى من التعليم العالي، فمن يرسب في هذا الامتحان ينضم إلى طبقة العمال، وتنتهي مرحلة تعليمية إلى هذا الحد. ومن يثبت استعدادا وقابلية للتعليم بفضل ذكائهم وكريم أخلاقهم ينتقلوا عند بلوغهم الثامنة عشر عاما إلى التعليم العسكري، وهذا التعليم يقضون فيه سنتين يعيشون في المعسكر العام، على نوع من التقشف يعملون على تنفيذ القوانين في المدينة، ويدعون إلى مدافعة الأعداء إذا دعت الحال، وفي أثناء هاتين السنتين تختبر عقولهم ومواهبهم الخلقية اختبارا أدق، فمن وقفت مداركه وأخلاقه وظهر عليه أنه وصل إلى غاية من الارتقاء الفكري والخلقي لا يمكنه الوصول إلى أبعد منها انتهت تربيته ببلوغه العشرين من عمره، وتكونت من هؤلاء طبقة الجند، الذين يحمون البلاد ويذدون عن حياضها. أما الذين تظهر عليهم دلائل النجابة والنبوغ، فينقلون إلى نوع من التربية أعلى وأرقى، ويتكون من هؤلاء طبقة الفلاسفة أو حكام المدينة[3].

هذه المرحلة، مرحلة التعليم العالي في جمهورية أفلاطون المثالية تستغرق خمسة عشر سنة تبدأ من سن العشرين وتنتهي بسن الخامسة والثلاثين، وهي قاصرة على تعليم الفلاسفة والحكام. وهي بدورها تنقسم إلى فترتين: الفترة الأولى: تستغرق عشر سنوات يدرسون فيها مواد الرياضة بطريقة نظرية خالصة حتى تنهض قواهم الفكرية لأنها تكسب الدارس قدرة على الخوض في المعاني المجردة، ولا غرابة في ذلك

---

(1) الجمهورية، فؤاد زكريا، ص130، تطور النظرية التربوية، ص148، الحكمة الأفلاطونية د. عزت قرني، ص57، ط: دار النهضة العربية 1394هـ.

(2) أعلام الفلاسفة، هنري توماس، ص101، الجمهورية، ص116، حنا خباز.

(3) تاريخ التربية، مصطفى أمين ص 80 ط: دار المعارف 1925م..

فقد كان أفلاطون يدعو إلى تعلم الرياضة، ويقول أنها تمرن في الإنسان قوى الحكم وتساعده على أن تكون أحكامه صحيحة سديدة[1].

ثم يعقد امتحان في سن الثلاثين لانتقاء الذين يثبتون أعظم كفاءة وذكاء وعبقرية في سائر أنواع العلوم المتقدمة، ليواصل معهم أفلاطون الدراسة النهائية في المنطق والفلسفة، ومدتها خمس سنوات، وأما الذين يتخلفون في هذا الامتحان يلحقون بطبقة الجند، وتبدأ الفترة الثانية من هذه المرحلة بسن الثلاثين، فالذين تفوقوا في الامتحان النهائي يواصلون دراستهم خمس سنوات أخرى في الدراسات الفلسفية دراسة نظرية، لأنهم في هذا السن نضجت عقولهم، فهم لا يستخدمون هذا العلم في السفسطة بل في الوصول إلى الحق، سواء كان الحق في جانبهم أو في جانب معارضيهم، ويستوي في هذه الدراسة الرجال والنساء، فلا توجد في جمهورية أفلاطون تفرقة أو تمايز بحسب النوع، فالعبرة عنده بحسب التفوق الدراسي واجتياز امتحانات التصفية، وهذه الطبقة هم الذين يهيئون لقيادة الدولي وتولي شؤون الحكم.

فدراسة الفلسفة إذن تأتي بعد دراسة العلوم كلها، فلابد لكي يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من سائر العلوم المختلفة، ثم ينبغي لدارس الفلسفة أن يكون إنسانا ناضجا في قمة النضوج العقلي والفكري، لأن هذه الدراسة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن.

وإلى هنا نستطيع أن نلخص ما وصلنا إليه من نظام التعليم لدى أفلاطون، إن أفلاطون قد عقد عدة مراحل للتعليم، ووضع لكل مرحلة امتحانا قاسيا لا مجاملة فيه، الغرض منه الكشف عن كفاءات وقدرات الطلاب لترقى في السلم التعليمي، فمن يفشل في المرحلة الابتدائية من تعليمه ينتمي إلى طبقة العمال، ومن لا يوفق في المرحلة الثانية يصبح من فئة الجنود، أما القلة التي تستطيع بذكائها اجتياز المرحلة الأخيرة يؤهلون ليصبحوا حكاما فلاسفة، ومن ثم تكثف عليهم الدراسات الفلسفية حتى يتسنى لهم تأمل عالم المثل، وتستمر المرحلة الأخيرة خمس سنوات تنتهي بسن الخامسة والثلاثين، وإلى هنا نستطيع أن نقول إن هذه الدراسة النظرية لا تكفي عند أفلاطون.

فأفلاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء مقاليد الحكم في الدولة، لأن أعدادهم حتى الآن نظريا محضا، ولابد أن يكمله جانب التطبيق العملي ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن أن يخالطوا الناس، وأن يضربوا في الحياة الاجتماعية بسهم وافر لتصهرهم المنازلة وتحنكهم التجربة فهنا ستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يعهدوا في معهدهم العلمي المنعزل، وهكذا يلبثون في مضطرب الحياة العامة مشتغلين بالوظائف الحربية والإدارية كمساعدي حكام لمدة خمس عشرة سنة يكسبون خلالها خبرة بالحياة العملية، فمن أظهر منهم في هذه الأثناء كفاءة واجتيازا، فإنهم يرقون إلى طبقة الحكام الكاملين، أو القضاة أو المشرعين فيشغلون

---

(1) السابق، ص 82، تطور النظرية التربوية ص 149، الفلسفة اليونانية تايلور، ص 121.

جل وقتهم في التأمل الذي يهديهم إلى جوهر الخير، فيستوحون منه ما يساعدهم على تنظيم بلدهم وإسعاد ساكنيها.

ويتولى كل منهم بدوره سلطة الحكم العليا، لا كشيء مرغوب فيه بل كواجب لا مندوحة عن القيام به، وهكذا تناط السلطة التامة في الدولة لفيلسوف واحد يشعر شعورا عميقا بخطورة الحق والشرف الناشئ عنه ويحتقر الفخفخة احتقارا شديدا ويعتبر العدالة أسمى الواجبات وأحقها، فيجري كخادم ومحب خاص للعدالة إصلاحا تاما في دولته، وتلك حكومة الفرد العادل، ويسميها أفلاطون "ملكية"، فإذا تناوب الحكم جماعة من الفلاسفة فتلك هي حكومة "الارستقراطية" أي حكم الطائفة العادلة، والحكومتان سواء ما دامت المبادئ مصونة، فبأمثالهم يصلح حال المدينة، لأن الفيلسوف وحده يعلم الخير ويريده إرادة صادقة، وهو وحده يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورا علميا، وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة، وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة[1].

وإلى هنا نستطيع أن نقول أن التعليم في جميع مراحله تقوم به الدولة وعلى نفقتها الخاصة، وهو شامل للذكور والإناث، فكما نجد الذكور في الطبقات الثلاث نجد الإناث كذلك، فمن النساء العاملات، كما أن منهن المحاربات، كما أن منهن الفلاسفة الحكام.

ففي جمهورية أفلاطون لا يحال بين البنت وبين العلم إذا ما أبدت كفاءة ومقدرة، وليس ما يمنع أن تصل المرأة مناصب الحكم في الدولة إذا كانت بها جديرة، فالأمر مرهون بالكفاءة وحدها، سواء في ذلك الرجل أو المرأة، فإذا تبين العجز في رجل جاز أن يكلف بالأعمال المنزلية بشتى أنواعها، وذلك لأن واجب المرأة في جمهورية أفلاطون لا يخالف واجب الرجل، فليس للرجال واجب وللنساء آخر، وفي ذلك يقول أفلاطون: "أتظن أن زوجات كلاب الحراسة صالحة لمشاطرة ذكورها حراسة القطيع والصيد ومشاركتها في كل واجباتها أو أنها يجب أن تلتزم أماكنها لأنها غير قادرة لانشغالها بولادة الأجرية وتربيتها، وإن على الذكور العمل والسهر، فقال: إن على الجنسين معا أن يقوما بكل شيء، سويا، ولكن تعامل الأنثى معاملة الضعيف، والذكر معاملة القوي"[2].

ولعل السبب الذي من أجله سوى أفلاطون بين الجنسين في سائر الأعمال "هو تصوره لمثال المواطن" فمن خلاله قرر أن تكون نماذج هذا المثال في العالم المحسوس متساوية في الطبيعة والملكات والاستعدادات ومن ثم يجب أن تكون متساوية في المركز الاجتماعي وفي الوظائف الاجتماعية ولهذا السبب

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة ص 22، مشكلات فلسفية، ص 216، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، عبده الشمالي، ص 37 ط 5 بيروت.

(2) الجمهورية، حنا خباز، ص 115، وفؤاد زكريا، ص 335.

لم يفرق أفلاطون بين الجنسين في الخضوع لنظام التربية، وفي تقليد الوظائف العامة في الحقوق والواجبات المدنية[1].

نقد وتعقيب:

لا ننكر أن أفلاطون قام بتقديم منهج تعليمي يشكر عليه، فهو على الأقل كلف نفسه وبذل مجهودا، فهو قد جمع في منهجه هذا محاسن التربيتين، الأسبرطية " و " الإثينية " السائدتين في عصره، مع تهذيب وتعديل منه رآهما ضروريين، وعلى كل باحث علمي يسعى وراء الحقيقة العلمية ألا يهضم حقوق الآخرين مهما كان قدرها، فلكل باحث في أي فن من الفنون إيجابيات وسلبيات، وهذه سنة الله في خلقه، ولا يكون الكمال إلا لله وحده.

وأفلاطون واحد من هذا له إيجابياته وسلبياته، فمن إيجابياته مثلا: رفضه للتعاليم والأشعار والقصص الفاسدة التي تلقى على مسامع الأطفال وهم لا يزالون في طور النشأة، حيث بين أن هذه الأشياء لها أثرها السيء على سلوك الطفل وأخلاقه في حاضره ومستقبله. وفي ذلك يقول: " أول واجب علينا أن نختبر ما يؤلف من الحكايات والخرافات اختيارا دقيقا ونختار منها الصالح الحسن وننبذ السيء الرذيل ثم نطلب من الأمهات والمربيات أن يأخذن ما اختير لهن من هذه الخرافات الصالحة فيكثرون من قراءاتها على الأطفال، ويقومنّ بها ما شئن من عقولهم وأخلاقهم[2].

فالرقابة التي يدعو إليها أفلاطون في هذه المرحلة من التعليم لا تبدو بعيدة كل البعد عما تدعوا إليه المذاهب التربوية الحديثة في ميدان التعاليم التي تلقى على مسامع الأطفال في هذا الطور.

ومن إيجابياته – أيضا – نصيحته بعدم دراسة الفلسفة في سن مبكرة قبل سن النضوج العقلي، ودعوته بالتمهيد لها بدراسة بعض العلوم مثل الرياضيات والموسيقى والفلك التي تزود صاحبها بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل إقباله على دراسة الفلسفة، وبهذا يكون أفلاطون قد أدرك مدى خطورة ممارسة الفلسفة في سن مبكرة وفراغ علمي. وهذا فكر جميل من أفلاطون تؤيده عليه، ونضيف على ما ذكره وجوب أن يتحصن دارسوا الفلسفة بالدين قبل ممارستها، ولعل هذا ما لحظه مخطط الدراسات في جامعة الأزهر الشريف من جعل تعليم الفلسفة مقترنا بالعقيدة تحت اسم " العقيدة والفلسفة".

ومن إيجابياته كذلك اهتمامه البالغ بتعليم " القائد " الذي بيده مقاليد الحكم، بحيث أخذ منه جل تفكيره، بل إنه علق عليه سعادة المدينة وقد وفق أفلاطون في نظرته هذه، لأننا نعلم أن صلاح الرعية

---

(1) علم الاجتماع ومدارسة، د. الخشاب، ص 50.

(2) تاريخ التربية، د. مصطفى الخشاب ص 79، نقلا عن الجمهورية.

متوقف على صلاح الراعي، فمتى صلح الراعي صلحت الرعية بلا شك، لأن الحاكم الصالح به قوام دولته وصلاحها وسعادتها.

أما بالنسبة للسلبيات فهي كثيرة ومتنوعة منها: قوله بجندية المرأة، وإعطائها الحق في أن تكون رئيسة للدولة متى كانت أهلا لذلك، ثم دعوته إلى تدريبها مع الشباب وهي متجردة من سائر ملابسها واعتقاده أنها مكتسبة برداء الفضيلة. فأفلاطون أخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع، فالمرأة أضعف من الرجل باعتراف أفلاطون نفسه، فهي تحتاج إلى الرفق في المعاملة أكثر من الرجل، وهي لا تصلح أيضا لتولية منصب رئاسة الدولة، ولا للجندية، فلا خير للجندية في المرأة، ولا للمرأة في الجندية. ولقد صدق رسول الله ﷺ حينما قال: لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة[1].

وأيضا مما يؤخذ على أفلاطون تشبيهه الذي بنى عليه تسوية المرأة بالرجل في العمل، حيث شبه العالم الإنساني بعالم الكلاب، حيث لا يوجد فرق بين ذكور الكلاب وإناثها في الحراسة[2]. وفي محاورة السياسي: 'يشبه حكام الدولة بالرعاة، وهذه المقارنة وما يشبهها تتردد كثيرا في آثار أفلاطون فالحكام رعاة، والحراس هم الكلاب، والشعب هو القطيع، وفن حكم الناس لا يختلف بالضرورة عن فن حكم الماشية وتربيتها[3] وهذه تشبيهات تحط من قدر الإنسان وكرامته الإنسانية حيث كرمه الله تعالى وفضله على سائر خلقه، لكن أفلاطون لا يحترم الكرامة الإنسانية التي هي حق من حقوق الإنسان. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[4].

كذلك مما يؤخذ على أفلاطون ادعائه أن فحص الأطفال لتقسيمهم إلى فئات أمر ممكن لأصحاب المدينة، إن هذا الأمر لم يثبت إمكانه حتى الآن في القرن العشرين بعلمه وتكنولوجياته. فكم من طفل دلت ملامحه على النجابة والذكاء والنبوغ، ولكنه عاش حياة الشباب والكهولة شخصا عاديا للغاية، لا يتميز بأي ميزة تدل على عبقرية أو نبوغ، وكم من طفل أمضى طفولته في ممارسة الأطفال ولهوهم، ولكنه في شبابه وكهولته برز ونبغ وأعطى للإنسانية أحسن ما يكون العطاء، من فكره ونبوغه، ولعل مراجعتنا لسيرة عظماء التاريخ سترشدنا إلى ذلك في يسر وسهولة.

---

(1) رواه البخاري في كتاب الفتن، باب الفتن التي تموج موج البحر، 13/ 53 ط: دار المعرفة.

(2) الجمهورية، فؤاد زكريا، ص 335.

(3) تاريخ العلم، سارتون، 3/ 37.

(4) سورة الإسراء، آية: 70.

(3)- شيوعية أفلاطون:

لقد بلغ من تطرف أفلاطون في مثاليته الحد الذي دعاه إلى أن يلغي أهم الحقوق الطبيعية للفرد مثل الملكية الخاصة وتكوين الأسرة، التي تعد من أهم الركائز التي يرتكز عليها المجتمع الإنساني، واعتقد أنه بذلك يحقق لهم أسباب الوحدة والألفة، وينفي عنهم الخلاف، والنزاع، ولكن هذا وهم باطل منه.

وقد طبق أفلاطون شيوعيته على طبقة الحراس – الجند والحكام- بكل حيثياتها، فقط طالب بألا يمتلك شخص منهم شيئا ملكية خاصة فيما عدا الأشياء الضرورية التي تتعلق بالاستهلاك العاجل، حتى في تناولهم الطعام أوجب عليهم أن يتناولوه على موائد مشتركة، وأن يعيشوا في سكنات جماعية كسكنات الجيش، وألا يمتلك أحد منهم منزل أو متجر أو خلافه وألا يقتنوا الذهب والفضة، بل لا يستعملوه أو يلمسوه، لأنهم في نظره لو فعلوا ذلك لكانوا مادين، ويتطرق الحقد إلى قلوبهم، فيتحولون من رجال حماة للدولة مدافعين عنها إلى أناس حاقدين طغاة متشاحنين، بل يوجب النظام على الدولة أن تتكفل بكل شيء يحتاجون إليه[1].

والواقع أن أفلاطون كان صريحا في تقريره لطبيعة العوامل التي تؤدي إلى الشقاق في الدولة، فهو يقول: "إن الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم في المجتمع يستخدمون كلمات: ملكي، وملك غيري، وليس ملك غيري، بالنسبة إلى أشياء واحدة،.. وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى أشياء واحدة،.... ومثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد[2].

والأسباب التي استند إليها أفلاطون في إلغائه الملكية الخاصة خليقة بإمعان النظر، فهو لم يكن يعني أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثروة لما في ذلك من إجحاف بالأفراد، وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة، والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض،... وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحتة[3].

إذن فتحريم أفلاطون الملك على الحراس ليس تشريعا اقتصاديا بل هو تدبير سياسي هدفه الفصل بين السلطة التنفيذية والمال حتى لا تفسد به، ويقوم الصراع في نفوس الحراس. بين المصلحة العامة والمنفعة الذاتية، وهذا النحو من التفكير يناقض تماما منهج المذاهب الاشتراكية الحديثة في البحث عن المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة، فأفلاطون لا يهدف إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات، لكنه يسوي بين الثروات كي يتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة.

---

(1) جمهورية أفلاطون، حنا خباز، ص 84 – 85 بتصرف.

(2) جمهورية أفلاطون، فؤاد زكريا، ص 351.

(3) تطور الفكر السياسي، 1/ 71.

"فأفلاطون إذن لم يقل بالمبدأ الاشتراكي لينقذ الدولة وسكانها من الشرور التي أحاطت بها، وإنما أوجد هذا المبدأ ليدرأ عن الذين أهلهم تهذيبهم وصلاحهم للإحسان كل ما يغرر بهم ويغويهم للاندفاع في غير الصراط المستقيم. فجمهورية أفلاطون ترينا صورة للحكام من الرجال والنساء الذين نبذوا المطامع في تعظيم أنفسهم بالجاه والثراء وأن رغبتهم أن يعيشوا عيشة راضية، بعيدين عن أسباب الظلم والاستبداد يتصرفون على الرعية حسب مصلحتها"[1].

وبناء على ذلك نستطيع أن نقول أن شيوعية أفلاطون في الملكية لا تسري على عامة الشعب، بل هي خاصة بطبقة الحراس، وهذا فارق أساسي بين الشيوعية الحديثة التي تعتنق الشيوعية على أسباب أنها ثورة على الناتج من تفاوت الدخول من عدم تكافؤ الفرص، فأفلاطون يرى في الشيوعية تقشفا يفرض على طبقة الحراس وأنها الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من أداء عملهم بنزاهة خالصة. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن شيوعية أفلاطون شبيهة بنظام الرهبنة المسيحية، وإنها شيوعية أديار النسك والزهد والتقشف، بل إن شئت فقل أنها شيوعية "اتكالية" بمعنى أن الحكام يتناولون نفقاتهم من الأهالي جزاء عملهم.

"ولم تكن دعوة أفلاطون لشيوعية الحكام مجرد فكرة خيالية، ولكنها كانت مستمدة مما كان يراه يجري في اسبرطة، حيث كان نظام الحكم فيها يعتمد على ترابط الطبقة الحاكمة وتمسكها بالتقاليد الأرستقراطية والحربية الصارمة"[2] ففكرة أفلاطون هذه لم تكن ناشئة من فراغ، ولكن لها أصولها من النظم التي كانت سائدة في عصره، كالنظام الإسبرطي الذي شغف به أفلاطون شغفا شديدا جعله يحتذي حذوه في جمهوريته.

ويمكن القول أن ما نسميه في عصرنا الحديث بالرأسماليين وكبار التجار والإقطاعيين يندرج عند أفلاطون ضمن طبقة العمال، حيث تظل محتفظة بوسائل الإنتاج دون أن يؤمم منها شيء على الإطلاق، وليس ذلك راجعا إلى إيمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة بل هو مجرد إهمال لها واحتقار لشأنها، فهو يتركها تتصرف كما تشاء، بل يترك لها رأسمالها دون أن يمسه، وكل ما يريده منها إلا تتعدى على غيرها من الطبقات. "ولكن تلك الملكية التي سمح لهم بها لا تتعداهم ولا يرثها أبناءهم أو أقاربهم، وإنما ترجع إلى الدولة بعد وفاتهم كملكية عامة، وبذلك منع ميراث أموالهم لذويهم"[3].

ويرتبط أوثق ارتباط بتحريم الملكية شيوع النساء والأطفال بين الحراس وذلك لأن أفلاطون ينظر إلى العاطفة العائلية في أشخاص مخصوصين كمنافس قوي آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين، لأن انشغالهم بأبنائهم نوع من الأثرة، أشد خطرا من شهوة التملك، فلكي لا تشوب الجمهورية شائبة من هذا

---

(1) المدن الفاضلة، د. محمد يونس الحسيني، ص 64 – 65 ط: السلفية بالقاهرة 1951م.

(2) في فلسفة السياسة، د. أميرة حلمي مطر، ص 23 ط: دار الثقافة 1984م، الفلسفة عند اليونان ص223.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة ص 22 – 23، الفلسفة القديمة، ص 110 - 111.

القبيل ينبغي أن تنزع من قلوب الحراس شهوة العائلة، ومن أجل ألا تتعرض هذه الطبقة الممتازة من الرجال والنساء للانقراض لعدم زواجهم يرى أفلاطون أنه ينبغي عقد قران مشاع مؤقت بين رجال الحراسة ونسائها يكون بديلا عن الزواج الخاص المستمر، وفي ذلك يقول: "يجب أن تكون أولئك النساء بلا استثناء زواجا مشاعا لأولئك الحكام، فلا يخص أحدهم نفسه بإحداهن وكذلك أولادهم يكونون مشاعا فلا يعرف والد ولده، ولا ولد والده"[1].

وهذا اقتراح مزعج من أفلاطون، والسبب الذي أورد من أجله هذا الاقتراح الفريد هو الحاجة إلى وحدة الغرض بين الأوصياء، واعتقاده أنهم يفرحون معا ويحزنون معا لنفس المكاسب ولنفس الخسائر يزداد رباطهم فيما بينهم وثوقا...وهكذا ينظر الأوصياء إلى كل من يلقونه نظرتهم إلى أخ أو أخت، أب أو أم، ابن أو بنت، نتيجة لذلك العلاقة[2].

ومن أجل المحافظة على بقاء النسب بين أفراد هذه الطبقة الممتازة وعدم انقراض النوع يقول أفلاطون: "إنه يجب الإكثار من تزويج أفضل الرجال بأفضل النساء، وأن يقلل من تزويج أدنياء الرجال بمثيلاتهم من النساء".

ولكن هذا الزواج ليس اتفاقا، بل يقيم الحكام كل سنة في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع حفلات دينية يجتمعون فيها الحراس من الجنسين، ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة، تفاديا من التحاسد والتخاصم، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه، فيعقدوا زواجا رسميا لكنه مؤقت، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة، وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان. ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعني بهم فيه أناس خصيصون، وتأتي الأمهات يرضعنهم دون واحدة يعتبر بعضهم بعضا قريبا، ويعامل بعضهم بعضا على هذا الاعتبار فيتسع مجال التعاطف والتحاب[3].

ويظل الحال على هذا الوضع من الزواج، فالآباء والأمهات ينتظرون الاحتفال المقبل ليجري عليهم من جديد الاقتراع الزائف، أو لتعقد بينهم الحكومة عقود زواج جديدة، حسبما يتراءى لها من اتفاقات الكفاءات واختلافها[4].

---

(1) الجمهورية، حنا خباز، ص 121.

(2) الحركات الاشتراكية من الفكر السياسي الاشتراكي، هاري. وليدلر ترجمة محمد ماهر، 1/ 19 ط: الدار المصرية للتأليف 1966م.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 104، الفلسفة اليونانية د. عوض الله حجازي، ص 140، الجمهورية ص 123 – 124.

(4) الفلسفة الإغريقية، 1/ 287.

ثم إن شريعة الزواج المؤقت التي نادى بها أفلاطون في جمهوريته المثالية بين طبقة الحراس، قد وضع لها شروطا وسنا معينا بالنسبة للرجال والنساء تبدأ منه وتنتهي عنده، ومن يتعداها يكون مخالفا لقوانين المدينة. وفي ذلك يقول أفلاطون: "إن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عاما للمرأة وثلاثون للرجل. بمعنى أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالا من سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين فهذه الفترة هي التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية عند الجنسين أقصى مداها.

فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذا السن أو بعدها، فستهمه بأنه أثم في حق الدين والعدل، لو أفلح في خفاء ميلاد أطفاله فمعنى ذلك أنه يأتي للدولة بأطفال لم يقترن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التي يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية في الدولة لكل زواج، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خير منهم، وأن ينجب النافعون للدولة أطفالا أنفع منهم، أما هذا الذي يفعله أولئك ففيه مخالفة وإباحية شنيعة"[1].

هذه نصوص سنها أفلاطون بخياله المتطرف وهو بصدد الحديث عن شريعة الزواج، وظن أنها الحق ومن يخالفها يكون خارجا عن العدالة والقانون ولكنها في حقيقة الأمر ظاهرة الفساد، لا تصدر إلا عن عقل مخبول يهدف إلى هدم نظام الأسرة وهو من أكثر النظم الاجتماعية رسوخا.

ويبيح أفلاطون لطبقة العمال أن تكون لهم أسر خاصة، مع مراقبة الحكومة له لمنع الزيادة في عدد السكان، فإن ولد لهم أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا، كما يعدم الطفل ناقص التركيب والولد فاسد الأخلاق، والضعيف عديم النفع، والمريض الذي لا يرجى شفائه، لأن غاية أفلاطون أن يظل عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدنية.

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسية كانت مضادة تماما للنزعة الفردية هو دعوته الصريحة إلى ترك الضعفاء والمرضى يموتون، بل إلى قتلهم إذا اقتضى الأمر. فهو يقول بلهجة لا يستطيع أي مفكر فاشي أن يجاريها في قسوتها: "إن من الواجب أن يعني الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية والنفسية السليمة، أما من عداهم فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طباعهم". معنى ذلك أن حق الحياة – وهو أول الحقوق وأبسطها – ليس طبيعيا للفرد، وإنما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليما وصالحا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيه فحسب[2].

---

(1) الجمهورية، ص 349.

(2) الجمهورية، لفؤاد زكريا، ص 114 – 115.

حقا إنها وحشية وليس إنسانية، فهؤلاء يتورع عن الجسم بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة، والضعفاء والمرضى، كأنه ليس لهؤلاء نفوس يجب احترامها، مع أن أفلاطون نفسه قال: "إن النفس أشرف من الجسم، فيجب أن يحسب لها حساب قبل النفع المادي والقوة البدنية وآراء أفلاطون هذه تصطدم مع سائر الشرائع السماوية من لدن آدم إلى سيد الخلق محمد – صلى الله عليه وسلم ويارك عليه- فالإنسان لا يفقد الأمل في الشفاء حتى إذا وصل به المرض أشده، وعلى كل فكلام أفلاطون هذا لا يحتاج إلى كبير تعليق فهو ظاهر الفساد.

هذه هي شيوعية أفلاطون، شيوعية مرفوضة لدى الجميع، فهي موضع نقد منذ عهد أفلاطون حتى يومنا هذا، لقد نقدها أرسطو طاليس نقدا مرا لا يحتاج إلى تعليق، فهو يستنكر ما ذهب إليه أفلاطون من أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد، إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة والملكية. إن الوحدة الحقيقية للفرد، أما الدولة فكثرة وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون، وأن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعا ومستحيل التنفيذ.

وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان التي تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق. وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب وإلى انتفاء المحبة والاحترام، فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد لن يجد أحدا يشعر نحوه بعواطف الأب والأم، ولن يشعر هو بعواطف الابن. هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية، ولم يعمل أحد على كشفها، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفي الشيوعية[1].

وينتقد أرسطو أفلاطون فيقول: "أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين أو العشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم "هذا ابني "، أم العرف الجاري الآن هو الأفضل؟ الآن يدعو المرء ولدا ابنه وآخر أخاه أو ابن عمه.... "[2] بدون شك أن العرف السائد هو الأفضل، لأن به يعرف المرء ابنه، ويفرقه عن أخيه وابن عمه، وهكذا حتى لا تختلط الأنساب.

ويقول في موضع آخر: "للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف، وأنه لا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر في جمهورية أفلاطون"، ويستطرد أرسطو في نقده فيقول: أما الملكية الخاصة فلا ننكر أن لها مساوئ، لكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضا، وهما تقتلان الرغبة في العمل، فإن الإنسان لا يعني عادة بغير نفسه وأهله، ويتواكل فيما يختص بالصالح العام. ثم

---

(1) السياسة لأرسطو طاليس ترجمة أحمد لطفي السيد ص 127 وما بعدها، ط: الهيئة المصرية العامة 1979م وتأريخ الفلسفة اليونانية ص 204.

(2) السياسة، ص 131.

إن الشعور بالملكية مصدر لذة، لأنه نوع من حب الذات، واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللضيافة، مصدر آخر للذة، وفرصة لفعل الفضيلة، كالسخاء والعفة، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو، ولا أن يسمي حرمانه المكره عفة، وإنما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة، ولو أنصفوا لا شرك بعضهم بعضا في نتاجها فعوّض الذي عنده أكثر الذي عنده أقل، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية، وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة[1].

وممن اعتنى بنقد أفلاطون في شيوعيته "جورج سارتون" حيث يقول: أن الجمهورية من وضع رجل متعصب حانق متذمر، ومع هذا يصعب الاعتقاد بأنه استطاع المضي في تعصبه وقسوته إلى هذا المدى، إن أفلاطون لم يتزوج أبدا، ولكن له أما وأبا وأسرة خاصة فهل أساء أبواه معاملته؟ إن الإنسان لا يملك إلى أن يدهش لذلك، وتعصب الرجل المهذب يصدر في العادة عن سبب محدد معروف.

وشيوعية أفلاطون في الملكية يمكن تفسيرها بعدم انخداعه بالثراء الفاحش وباشمئزازه منه، أما شيوعية النساء والأطفال عنده فلا يمكن تفسيرها بنفس هذه الطريقة، إني لا أستطيع تفسيرها أبدا إلا بالانحراف الجنسي،... أيوجد رجل سمح النفس لم يجد في محبة أسرته عزاء وسلوة عن آلامه المبرحة؟... فكيف يتأتى الإنسان أن يقضي على أعظم نعم الحياة؟ إن هذا هو بالضبط ما فعله أفلاطون أو حاول أن يفعله على أقل تقدير[2].

هذا هو نقد "سارتون" أنه نقد رائع يبين مدى فساد نظرية أفلاطون هذه، والذين نقدوا أفلاطون في نظريته هذه كثيرون، وبرغم هذه الانتقادات الجادة التي وجهت إلى أفلاطون، إلا أنه لم يعدم من يدافعون عنه، فعلى سبيل المثال نجد "ول ديورانت" مؤلف قصة الفلسفة يستنكر هذه الانتقادات التي وجهت إلى أفلاطون، ويرى أنها ليست في موضعها، بل هي كمن يحاول تدمير شبح وهمي أو مخلوق خيالي. لأن أفلاطون يستثني بصراحة أكثرية الشعب من خطته الشيوعية، ويدرك بوضوح كاف أن القلة من الرجال فقط يقدرون على التضحية بالأمور المادية والمنافع الذاتية، وهذه القلة هي التي يقترح أفلاطون تكوين الحكومة منها، حيث تكون الأخوة خاصة بهذه الطبقة فقط، حيث يعتبر كل رجل الآخر أخا، وكل بنت أختا، ويحرم الذهب والمتاع على هذه الطبقة فقط، أعني طبقة الحكام والجنود. أما أكثرية الشعب فستحتفظ بجميع النظم والحقوق، وستكون زوجاتهم خاصة بهم لا يشاركهم فيها أحد، وما تقوم عليه الأسرة ونظام وحدة الأزواج والزوجات من فضائل خلقية، وسيحتفظ الآباء بزوجاتهم، والأمهات بأطفالهن،... أما الاعتراضات الأخرى على أفلاطون فهي اعتراضات اقتصادية أكثر منها نفسانية[3].

---

(1) السابق، ص 134 وما بعدها. ويوسف كرم، ص 205.

(2) تاريخ العلم، 3/ 39 – 40 بتصرف.

(3) قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة فتح الله محمد الشعشع، ص 60، ط3: بيروت 1975م.

ولكن هذه ردود لا تصمد أمام النقد الموجه إلى أفلاطون، فهي ردود واهية لأنه لا يشفع لأفلاطون كونه قصر شيوعيته على طائفة دون أخرى، المهم أنه دعا إلى هذه النظرية وحاول أن يطبقها بالفعل في "سراقوسة" لكنه فشل في ذلك وقيل أنه بيع في سوق الرقيق بسبب دعوته هذه لولا أن افتداه أحد أصدقائه.

هذه هي جمهورية أفلاطون المثالية، وانها لأقرب إلى الخيال منها إلى الواقع وإلى الاستبداد منها إلى الحرية، تقوم على فرض البشر كائنات صماء لا إرادة لهم، ولا منازع ولا منافع، يخضعون لقوانينه بلا مقاومة، ويحترمون قيوده التي قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الأبوية وكلها غرائز طبيعية لا تقهر، أخطأ أفلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع، وأخطأ فهم طبيعة الزواج، إذ جعله مؤقتا خاضعا لاختيار الحاكم، كأن بني الإنسان عجماوات، وظن الروابط العائلية مدعاة للأثرة وهي أقوى عامل على إشعار الإنسان بالمحبة النزيهة والعطف الصادق، وفي سبيل استبقاء دولته صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورع من القول بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى كأن ليس لهم أنفس يجب احترامها[1].

(4) – أنواع الحكومات في جمهورية أفلاطون:

انطلق أفلاطون في نظرية الحكم في مبدأه القائل أن هناك اتجاها مستمرا في أن تتدهور الحكومات حتى الحكومة المثالية، لتصبح أقل منها صلاحية، وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات والمبادئ المسيطرة على الطائفة الحاكمة. وفي ذلك يقول: "من الصعب في الواقع على دولة، مؤلفة على هذا النظام أن تهتز – يقصد الدولة المثالية– ولكن كل ما يكون سبقني يوما ما، ونظام كنظامنا لا يمكن أن يدوم إلى الأبد، بل يتحتم أن ينحل"[2] وهذه قاعدة صحيحة، فإن دوام الحال من المحال، إذ الأشياء كلها في تغير وتطور مستمر.

فقد جعل أفلاطون أنواع الحكومات، وبالتالي أنواع المدن متتابعة، بحيث يتولد الواحد منها عن فساد الآخر، فهي في حالة تدهور في تطورها السلبي. وأقسام الحكومات عند أفلاطون خمسة أنواع:

حكومة الفلاسفة – الحكومة التيموقراطية – الحكومة الأوليجاركية – الحكومة الديمقراطية – حكومة الاستبداد أو الطغيان.

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 23.

(2) الجمهورية، نظلة الحكيم، ص 131 وحنا خباز، ص 199.

حكومة الفلاسفة:

يريد أفلاطون أن يكون الحكام في جمهوريته المثالية فلاسفة وحكماء، لأنهم قوم أدركوا المعاني الكلية للعدالة والجمال والخير الأسمى ويريدون هذه المعاني إرادة صادقة ويحاولون تطبيقها في المجتمعات التي يعيشون فيها، فإن صلاح الدولة المثالية في نظره متوقف على حكم الفلاسفة، فهو يقول: "لا يمكن زوال تعاسة الدولة، وشقاء النوع الإنساني، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام، فلسفة صحيحة تامة، أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد، وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين، فلا تبرز الجمهورية التي صورناها في بحثنا إلى حيز الوجود، ولا ترى نور الشمس ما لم يتحقق ذلك"[1].

وقد عدد أفلاطون صفات الفيلسوف الحاكم التي يجب أن يتصف بها، فاشترط فيمن يتولى القيادة الصفات الآتية:

1- حب المعرفة، فأرباب النظرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد، الذي لا يتغير بزمان ولا مكان.
2- حب الوجود الخالد حبا كافيا.
3- حب الصدق ومقت الكذب، فالصدق قرين الحكمة.
4- هجر اللذات الجسدية والهيام باللذات العقلية.
5- شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع.
6- نبذ كل ما هو وضيع وشرير.
7- الزهد في الحياة الحاضرة.
8- الشجاعة تجاه الموت.
9- سرعة الخاطر في التحصيل والتميز بذاكرة حافظة.
10- محبة الاتساق والجمال.
11- البعد عن العناد[2].

---

(1) الجمهورية ص 135، وفؤاد زكريا ص 367.

(2) السابق، ص 146 – 147، وقارن: وصية أفلاطون في تأديب الأحداث، ترجمة إسحق بن حنين، ضمن كتاب مقالات فلسفية قديمة ص 55 ط2 بيروت 1911م، الفكر السياسي الغربي، د. علي عبد المعطي محمد، ص51 ط: دار المعرفة الجامعية 1989م.

فأفلاطون يشترط فيمن يتولون شئون الحكم أن يتصفوا بهذه الخصال، لأن صلاح الدولة وسعادتها سيكون على أيديهم، ولكن تحقيق هذه الشروط في شخص واحد صعب التحقيق. فلذلك قرر أفلاطون: "أنه إذا لم تتوفر في واحد وجب أن يوكل الحكم إلى بضعة أفراد، امتاز كل منهم بصفة أو أكثر من هذه الصفات، ويدعى النظام الأول بالملكية، والثاني بالارستقراطية، وهما عنده في درجة واحدة، بل هما نظام واحد له فرعان[1]".

وعند أفلاطون أن مثل هؤلاء الحكام الفلاسفة جديرون بأن يمنحوا سلطة مطلقة فلا يتقيدون بدستور ولا بقوانين مكتوبة ولا بتقاليد معمول بها، ولا يلتزمون بالاستماع إلى توجيهات الشعب ولا يتعهدون بتنفيذ رغباته، فجمهورية أفلاطون خيالية مما يغسل يد الحاكم الفيلسوف عن أن يحكم بما يرى فالحاكم المستنير الذي يحكم باسم معرفة الخير والحق والعدل لن يرى إلا خير ما يمكن رؤيته، وذلك بفضل مواهبه وتربيته وظروفه.

وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد درج الحكام منذ طفولتهم على حب الحكمة وحليفاتها من فضائل الصدق والشجاعة والعدل وإيثار اللذة العقلية على اللذة الجسدية والعفة على المال والصغائر وعن الحياة الحاضرة بأكملها؟.... إن الخير الحقيقي يعرفه الفيلسوف بالتأمل والبحث العقلي المنظم فلا حاجة به لأن يسترشد بالرأي العام.

وأما القانون فكان في زمن أفلاطون عبارة عن العادات الموروثة والتقاليد والسنن القديمة ملخصة ومدونة، فيجب ألا يتقيد بها الحاكم الفيلسوف، ويفوت فرصة استخدام عقله الممتاز في استحداث ما هو خير من أحكامها، وأكثر انطباقا على الحالات المتجددة. فالقانون حكم أعمى بالنسبة لكل مسألة جديدة، لأنه سابق عليها، ولا يمكن أن يكون واضع القانون قد أدخل في اعتباره ظروف كل القضايا المقبلة وملابساتها المختلفة، أما الحاكم فهو في وضع أفضل حين يدرس كل مسألة جديدة ويحكم فيها بما يرى أنه الخير والعدل فهو بمثابة قانون حي مرن ومقياس دقيق للمواقف[2].

هذه هي الحكومة المثلى لدى أفلاطون، وهي حكومة الفلاسفة، وهي أفضل أنواع الحكومات، ولكنها مع ذلك كانت متعارضة مع العقائد التي آمن بها الإغريق، والتي من أكثرها أهمية الحرية في ظل القانون ووجوب اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم، وذلك من حيث أنها انتهت إلى أن كل شيء في الدولة يجب أن يخضع لذلك المثل الأعلى المتجسد في شخص الملك الفيلسوف الذي تؤهله معرفته الحقة بكل شيء، وما هو خير للناس والدولة لتولي هذا المنصب القيادي وكان من الطبيعي في ظل هذه النظرية أن

---

(1) الفلسفة الإغريقية، 1/ 285.

(2) مقالات فلسفية، ص 218 - 219.

تكون المعرفة أساس كل شيء»، وبالتالي تختفي القانون كلية من الدولة المثالية وأضحت بذلك مجرد مؤسسة تعليمية فرضت فيها الوصاية الدائمة على أغلبية الموطنين والتي يتولاها القائد الفيلسوف.

فالدولة المثالية هي الدولة التي يتولى الحكم فيها فيلسوف أو جماعة من الفلاسفة، يهتدون بمثال الخير في تدبير أمورها بحيث تكون كل طبقة فيها موجهة إلى ما خلقت له دون التدخل في عمل غيرها." ويلاحظ وجود نوع من الدور المنطقي في تفكير أفلاطون في هذا الصدد، فالدولة المثلى لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم في يد الفلاسفة، والحكم لا يمكن أن يصبح في أيدى الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المثلى، التي هي التربة الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام وإعدادهم إعدادا سليما[1].

وبعد أن انتهى أفلاطون من تقديم الصورة المثالية للدولة، بحث فيما حوله من حكومات فرتبها بحسب اقترابها من هذا النموذج المثالي، وكانت "اسبرطة" نموذج الحكومة الارستقراطية الحربية، و"أثينا" نموذج الحكومة الديمقراطية، و"سراقوصة" كانت تمثل حكومة الطغيان. وفي ذلك يقول أفلاطون: "إن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة، وها هي ذي، إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وأسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب والمكانة تسمى بالاوليجاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة، وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعنى بها الديمقراطية، وأخيرا حكومة الطغيان التي يظن أنها حكومة مجيدة التي تتجاوز الخيريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع[2]".

فقد انتهى أفلاطون من حصره لأنواع الحكومات والدول المضادة للدولة المثالية إلى ما يشبه فلسفة تاريخية تعتمد على قانون تدهورها من المثل الأعلى إلى الصور الأدنى منه فإذا كانت حكومة الفلاسفة هي الحكومة التي تستند على القوة العاقلة فإن من الحكومات الأخرى ما يستند على القوى الأخرى، فكأن حكمه على هذه الحكومات مبني على حكمه على الأخلاق التي تسود عند أفرادها، ويمكن أن ترتب الحكومات المضادة للحكومة المثالية على النحو التالي:

أولا: التيموقراطية أو الارستقراطية:

وتسمى أيضا مدينة الكرامة، أي المدينة التي يهتدي حاكمها بالكرامة أو الشرف، كالحال في اسبرطة. وهي أفضل دولة واقعية تلي الدولة المثالية في نظر أفلاطون، وهذا النوع من الحكم يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف والراغبون في تحقيق التفوق والانتصارات، فهو حكم الأقلية العسكرية.

(1) جمهورية أفلاطون هامش ص 106.

(2) الجمهورية، ص 458.

والتيموقراطية فيها ينتحي العقل للحماسة أو القوة الغضبية ويحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه في الأصالة والامتياز، ويتولى الحكم رجال لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب، وتتجه آمالهم إلى المجد الحربي[1] ولكن بمرور الوقت فإن نزعة الشجاعة التي تغلب لدى الطبقة الحاكمة في هذا النوع من الحكومات الذي يلي في أفضليته الحكومة المثالية تبدأ في التدهور نتيجة لبعض الصفات التي يطورها أبناء الحكام العسكريين حيث يبدأون في استخدام القوة العسكرية في الحصول على مكاسب شخصية،.... أو بمعنى آخر تبدأ نزعة التملك والرغبة في الحصول على الثروة تنمو على حساب الشجاعة، وبالتالي تنشأ حكومة جديدة تعرف بالأوليجاركية[2].

ثانيا: الأوليجاركية

هذه هي حكومة القلة الموسرة، وفيها يصبح الجميع عبيدا للمال.

والمدينة الأوليجاركية ليست مدينة واحدة بل مدينتان، مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء، الذين يسكنون نفس الأرض ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم البعض، إن مدينة المال وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات التي تتكون منها، ستغدو بحكم طبيعتها دولة ضعيفة ومسالمة لا لحب صادق في السلام، وإنما لداعي الخوف فقط، الخوف من العدو الداخلي الذي يعوق الحكم الأوليجاركي ويعجزه، ويبين لنا أفلاطون الاستحالة المؤكدة لقيام الأوليجاركين بحرب تضطرهم لتسليح الشعب وهم يخافونه أكثر من العدو، وزيادة على ذلك فإن جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب[3].

فالقانون الأساسي الذي يبني عليه هذا النوع من الحكم يحرم الفقير حتى وإن كان أفضل من غيره في القيادة، وفي هذا النوع من الحكم تزول وحدة المدينة ويحل محلها الانقسام والانحلال والتآمر بين الأغنياء والفقراء. إذ أن هذا النوع من الحكم هو حكومة القلة من الأغنياء والحاكم الأوليجاركي لا يخدم الدولة، وإنما هو يستخدم الدولة لتحقيق مآربه الشخصية.

ثالثا: الديمقراطية[*]:

يصف أفلاطون الديمقراطية بأنها سوق للحكومات، فكل فرد يحيا في ظلها بأسلوبه الخاص، وفيها يجد أصحاب المشروعات الحرية التامة للإقدام على الأعمال، وفي حماها تتأكد كل الطباع،.... ويفوز

---

(1) في فلسفة السياسة، د. أميرة مطر، ص 26.

(2) الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 66.

(3) مدخل لقراءة أفلاطون، ص 170 – 171 الجمهورية ص 467.

(*) تعني الديمقراطية حكومة الشعب، بمعنى أن الشعب له الحق في اختيار حكومته وسيطرته عليها.

بالأصوات فيها أكثر الأفراد طنطنة في تنصيب أنفسهم قادة للشعب فلا يحاسبهم أحد نشأتهم أو عمن ذكاهم، وفي غمرة هذا الزحام حيث يستوي الكهل والشاب والغني والفقير والحر والعبد في تولي القيادة[1].

هذه هي الديمقراطية حكومة الفوضى والحرية المطلقة، هي أسوأ أنواع الحكومات في نظر أفلاطون، فهو ينعى على هذه الحكومة الحرية المطلقة بأنواعها، فكل فرد في ظلها يتطلع أن يرتب حياته كما يهوى، فهو يسهب في النتائج المؤسفة لذلك من أن المواطنين شيع لا يشكلوا وحدة متجانسة. وفي ذلك يقول: "في ظل هذا النظام يعتاد الأب أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له فيخشاهم، والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراما ولا رهبة، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم، ويغدو العبد مساويا للمواطن والمواطن مساويا للعبد والأجنبي الدخيل مساويا لهما جميعا، وفي هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ومن المشرفين عليهم، وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، ويتنازعونهم في الأقوال والأفعال،... ثم يستطرد أفلاطون قائلا: إن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساويين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم[2].

رابعا: الاستبداد أو الطغيان

هذا هو النوع الأخير من أنواع الحكومات الفاسدة، وهو ينشأ من تدهور النظام الديمقراطي، ويعده أفلاطون أسوأ أمثلة الحكم، حيث يقول: إن زيادة الحرية تؤدي إلى نقيضها أو إلى العبودية، وذلك حين يتولى طاغية يطلق العنان لشهواته فيكون على طرف نقيض من الفيلسوف الذي يسعى إلى الحكمة. وفي ظل هذا الحكم يأبى الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها، إذ يعتمد الطغيان على أسوأ أنواع الشهوة، شهوة الشر والعدوان، فتختفي العدالة من الدولة ويسودها الظلم والتعاسة، وذلك لأن العدالة يترتب عليها السعادة، ويبدو أن أفلاطون في حديثه عن الطغاة تأثر بطغاة عصره الفاسدين[3].

هذه هي حكومة الطغيان أسوأ أنواع الحكومات قاطبة وبتعبير أفلاطون: أسوأ مرض يصيب الدولة[4]، لأنها تغلب عليها نزعة الأنانية وحب التملك، وهي النزعة الشهوانية ممثلة في فرد واحد كثير الدهاء، يمسك بزمام الحكم ويأخذ الناس بالعنف، يقطع رأس كل منافس أو ناقد له، ويقصي عنه كل رجل

---

(1) أفلاطون، أوجست ديس، ترجمة محمد إسماعيل محمد، ص 131، ط: القاهرة 1930م.

(2) جمهورية أفلاطون، ص 484 – 485.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 225.

(4) الجمهورية ترجمة نظلة الحكيم، ص 130.

فاضل، وهذا هو حال كل طاغية يستولي على العرش بالقوة أو بالانتخابات الزائفة في أي عصر كان وفي أي مكان. لذلك رأى أفلاطون أن لن يكون هناك خلاص للدولة من مشاكلها إلا إذا أصبح هذه الطاغية فيلسوفا ينهض بالمجتمع ويعمل على رقيه.

فهذه الحكومات الأربع التي عرضها أفلاطون ما هي إلا نموذج لسيطرة الشر في المجتمع وتغلب الطبقات السفلى وقوى النفس السفلى على الطبقات العليا وقوى العقل والحكمة. فالتيموقراطية تمثل الشجاعة، وهي فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقالها بدون سيطرة العقل، وأما الأوليجاركية فهي تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها للمال بدون رادع من ضمير أو عقل، فقد أطلق عليها أفلاطون اسم حكومة المال، أما الطاغية فهو رجل غليظ القلب مسلط على الشعب، ينهب أمواله ويضيع القيم الفاضلة بحيث يمثل شر ما في النفس الغضبية والشهوانية من رذائل ممقوتة.

وإلى هنا نستطيع أن نقول أن خير حكومة يراها أفلاطون هي الحكومة المثالية – حكومة الفلاسفة – فهو يرى أنه لا يوجد إلا نموذج واحد للكمال، بينما يوجد في المقابل له نماذج متنوعة مضادة له، إذ أن السياسة الفاضلة تسير على أصول وقواعد منضبطة ومراتب محكمة من أجل ذلك لا تكون إلا واحدة، أما مضاداتها فهي لابد وأن تتعدد بتعدد أهواء حكامها.

المبحث التاسع

الدولة الواقعية

لقد حدث تطور وتغير في نظرية أفلاطون السياسية في "القوانين" عما كانت عليه في "الجمهورية"، ففي الجمهورية كان جل اهتمامه هو بناء دولة مثالية يديرها ملك فيلسوف، أو نخبة من الفلاسفة، وحرص على أن يخضع كل شيء لهذا المثل الأعلى الذي جسمه في شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذي يعرف ما هو خير للناس وللدولة، وترتب على نظريته هذه أن استبعد فكرة القانون كلية من الدولة المثالية، وكان هذا التطور متناقض لما تغلغل في عقائد الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون ومن وجوب اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم. فلذلك رجع أفلاطون أخيرا إلى استعادة مكانة القانون الأدبية في تقدير الإغريق، فاعترف بالقانون الجماعي الذي ينظم ويسير جميع قطاعات الدولة ويهيمن على الحاكم نفسه، وذلك في محاورته الأخيرة وهي "القوانين".

فالفارق الجوهري بين نظرية "الجمهورية" ونظرية "القوانين" هو: أنه وفقا للأولى يسند الحكم في الدولة المثالية إلى رجال مختارين اختيارا خاصا ومدربين تدريبا معينا، ولا يغل أيديهم أي نوع من القواعد التنظيمية العامة، بينما نجد دولة "القوانين" خاضعة للقانون الذي يسود الحاكم والمحكوم على السواء.

وفي دولة "القوانين" تراجع أفلاطون عن الكثير من مثاليته التي نادى بها في "الجمهورية" وحرص على تحقيقها مثل شيوعية النساء والأطفال، والملكية الخاصة، وحكومة الفلاسفة، وأشاد بكرامة الزواج والأسرة، بل جعل الزواج فرديا حرا غير مقيد بزمن...الخ

ويمكننا أن نرجع الأسباب التي حدث بأفلاطون إلى هذا التطور إلى: إحساس أفلاطون نفسه بصعوبة تحقيق دولته المثالية في الواقع الملموس، ثم فشله في رحلاته المتكررة إلى "سراقوصة" بهدف تحقيق دولته المثالية في الواقع، فقد رحل إلى سراقوصة "ثلاث مرات بدعوى من ملكها، ولبى أفلاطون الدعوة، واعتقد أنها فرصة ذهبية قد لا تتكرر من أجل تحقيق دولته المثالية، فأراد أفلاطون أن يحقق عن طريق هذا الملك حلم "الحاكم الفيلسوف"، ولكن كل المحاولات باءت بالفشل، ففي رحلته الأخيرة يئس نهائيا من إمكان تحقيق هذا الأمل، وحمله يأسه وفشله في تجاربه على التفكير في مبادئ واقعية لحكومة عملية تتفق مع طبيعة البشر.

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن محاورة "النواميس" قد كتبت في أواخر حياة أفلاطون فكان طبيعيا إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التي هي دائما من وحي الشباب وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى باسم الحكمة العملية. فمبادئ دولة القوانين، هي المبادئ التي يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم يئس من مثله العليا فحاول المسالمة، ولمن يكن هذا ثائرا يحاول أن ينقض بناء الجماعة، بل كان

مسالما يحاول قدر الإمكان أن يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس البشرية، من حيث أنها طبيعة يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من الخير، هذا إلى أن طور الشيخوخة يجر وراءه دائما النزعة إلى التصور الساذج وبالتالي إلى النزعة إلى الدين[1].

فلهذه الأسباب عدل أفلاطون عن المبادئ التي نادى بها في جمهوريته المثالية، ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن هذا التصور الذي حدث في نظرية أفلاطون لا يعني أن أفلاطون سلم تسليما نهائيا بأن النظرية التي ذهب إليها في "الجمهورية" نظرية خاطئة وأنها حقيقة بأن تهجر.

"فلقد كرر القول بأن هدفه من دولة "القوانين" هو أن يصف الدولة المثالية في المرتبة للدولة المثلى، كما كان يربط أحيانا بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون. فالناس بدون القوانين كما يقول "أفلاطون": لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية" ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين، إذ ليس ثمة قانون ولا شرعة أعظم من المعرفة شأنا" وعلى ذلك يكون أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعا بأنه يجب في الدولة المثالية حقا أن يسود حكم العقل خالصا، متجسدا في الملك الفيلسوف الذي لا يقيده قانون أو عرف،.... فالمثل الأعلى منطقيا لا تشوبه شائبة، ولكنه عمليا غير قابل للتحقيق في حين أن الدولة التي دون الدولة المثلى غير مستحيلة التحقيق ولكنها مزعزعة الأساس"[2].

ومن هنا نستطيع أن نقول أن تواضع أفلاطون وتراجعه أخيرا في "القوانين" عن تفاؤله وأمله في تحقيق الدولة المثالية، لم يكن تخليا نهائيا منه عن هذه النظرية واقتناعه بخطئها فهو لا يزال إلى النهاية مؤمنا بها، فهو يرى أنه لا بد أن تكون الدولة فاضلة عادلة تبغي نشر العدل والفضيلة، وكل ما فعله أفلاطون في دولة القوانين أن اعتبرها الدولة الثانية في الأفضلية بعد الدولة المثالية، لأن المبادئ التي نادى بها من قبل أسمى من أن يستحقها البشر كما عرفهم. ويمكن القول بأن القانون الآن هو ممثل العقل الذي عمل أفلاطون على جعله أسمى ما في الدولة المثالية.

"ففي دولة القوانين أقر أفلاطون بالزواج الحقيقي وليس زواج الشيوع أي اعترف بالزواج المفرد وبالأسرة، لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقيدا تاما، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة، ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة، فأنه في هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجا" فالزواج إذن في دولة القوانين إجباري[3].

---

(1) افلاطون د. بدوي ص 226 – 227، الحكمة الأفلاطونية، د. عزت قرني، ص 60 – 61 ط: دار النهضة العربية 1394هـ.

(2) تطور الفكر السياسي، ص 85 – 86، المدخل في علم السياسة بطرس غالي، ص 35.

(3) افلاطون، اوجست ديس ص 148، القوانين، افلاطون، ترجمة محمد حسن ظاظا ص 294 ط: الهيئة العامة للكتاب.

وهو لا يزال عند رأيه في تحديد النسل لكي يوفر لمدينته الحياة الكريمة، فهو لا يزال أفقه محصورا في الحدود الضيقة حدود المدينة اليونانية، فهو يذهب إلى حد التشريع بأن الدولة يجب أن تحتوي على خمسة آلاف وأربعين أسرة فقط، وأن تتخذ الحيطة لمنع تزايد السكان السريع[1].

وإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية الاقتصادية نرى أفلاطون يسمح بالملكية الخاصة، ويعدل عن شيوعية الملكية التي نادى بها من قبل في الجمهورية، ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصا بالدولة كما هو خاص به. واشترط أن تقسم الأراضي إلى عدد متساو من القطع يجوز توريثها ولا يجوز قسمتها أو نقل ملكيتها، فيورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب وبهذا يتساوى الناس من حيث ملكية الأرض، أما فلاحة الأرض فلا يقوم بها إلا عبيد الأرض الذين يدفعون أجرها في صورة حصة من غلتها.

أما الملكية الشخصية من جهة أخرى فهو يسمح بأن تكون غير متساوية ولكن مقدارها محدود، ذلك لأن أفلاطون يحرم على أي مواطن أن يمتلك ملكا شخصيا تزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، بمعنى أنه لا يجوز للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقاري. والغرض من هذا التحديد أن تستبعد عن الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء والتي دلت تجارب الإغريق على أنها السبب الرئيسي في المنازعات المدنية.

والواقع أن حق الانتفاع بالممتلكات الشخصية مقيد بحدود ضيقة تشبه الحدود المقيدة لمقدارها، فالمواطنون لا ينبغي لهم أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة، أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة، وجميع هذه الضروب من النشاط التي لا يمكن الاستغناء عنها، يقوم بها الأغراب المقيمون في المدينة أحرارا دون أن تكون لهم صفة المواطنين، وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة. وأحالت هذه القيود التي تفتق عنها ذهن أفلاطون، حق المواطن في تملك ملكه إلى ما يشبه قصة رجل دعي إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعاما[2].

من هنا نستطيع القول أن الملكية الخاصة الذي سمح بها أفلاطون في دولة القوانين إن هي إلا مظهرا وشكلا فقط أكثر منه واقعا وحقيقة بسبب القيود التي وضعها للحد من حرية المواطنين في التصرف في ممتلكاتهم. فليس بينها وبين شيوعية الملكية في العصر الحديث كبير اختلاف، فالسلطة كلها في يد الدولة، وهي صاحبة التصرف.

---

(1) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، د. مصطفى الخشاب ص 117، ط: لجنة البيان العربي 1953م.

(2) تطور الفكر السياسي، ص 100-101، افلاطون، بدوي ص 228، المذاهب الاشتراكية، د. احمد جامع، ص 22-23، في فلسفة السياسة،/ د. أسيرة، ص 37-38 بتصرف.

وإذا انتقلنا إلى الناحية السياسية في دولة القوانين، نجد أفلاطون يضع على رأسها مشرعين، والمشرع يختلف عن الفيلسوف، فالمشرع قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر من الواقع الملموس فحسب، بينما هو بعيد عن المعرفة الفلسفية، أي الفضيلة الرئيسية للمشرع هي البصر بالأمور وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين. فمهمة الحاكم في دولة القوانين هي المحافظة على القوانين التي سنت، وأن يمنع كل تجديد وعبث في القوانين، فالحكام حارسون للقانون فحسب، ولا تسودهم أي نزعة من نزعات التجديد أو الإصلاح.

والهيئات كما يصورها أفلاطون في القوانين سبع:

1- حراس الدستور وعددهم سبع وثلاثون، يحافظون عليه ويحولون دون تعديله فهم في الدولة كالوسط العادل، يقضون من جهة على مساوئ المواطنين الذين أفسدتهم الحرية، ويقضون من جهة أخرى على محاولات الحكام الذين يسرفون في الاطلاع بالنظام الموكول إليهم رعايته.

2- القواد، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.

3- مجلس الشيوخ، وهم يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهرا، وفي فترة الراحة يهتمون بشئونهم الخاصة، وعددهم ثلاثة مائة وستون عضوا. وهذا المجلس عبارة عن هيئة نيابية استشارية تعمل على رغبات جمهور المنتجين.

4- الكهنة والكاهنات: لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل، ويترك تقدير عددهم تبعا لقدرتهم على القيام بهذه المهمة.

5- الشرطة: وتتولى تنظيم الشئون المحلية والإشراف على النظام وشئون الأمن والاستقرار الداخلي، وفض المنازعات التي تنشأ بين الأفراد، وتقضي على مؤامرات اللصوص وقطاع الطرق ومهاترات فاسدي الأخلاق ومحاولات المجرمين الآثمين.

6- وزير للتربية: ينتخبه الشيوخ لخمس سنين من بين المشهورين بالكفاءة الفلسفية والأخلاق.

7- الهيئة القضائية: وتتألف من محاكم شعبية من ثلاث درجات: محاكم الدرجة الأولى، وهي محاكم جزئية تتألف من جيران المتخاصمين، وتعرض عليها الخلافات الشخصية بين الأفراد. والثانية تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات الكبيرة التي تتعلق بخيانة الوطن أو التنكر لآلهة المدينة[1].

---

(1) القوانين لأفلاطون، ص 270، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 110، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 111، 112.

هذا هو خلاصة النظام السياسي الذي انتهى إليه أفلاطون في محاورة "القوانين" أخذ فيه بفكرة النظام الدستوري المختلط، الذي يضم بين طياته عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة مختلفة في بلاد الإغريق، وبالأخص النظام الأسبرطي الممثل في النظام الملكي الذي يقوم على مبدأ السلطة، وإدماجه بالنظام الديمقراطي الإثيني الذي يقوم على مبدأ الحرية، وقد حاول أفلاطون أن يجمع في تشريع واحد بين مزايا النظام الملكي في احترام السلطة وتدعيمها، وبين مزايا النظام الديمقراطي في تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاما يعبد في الواقع مزيجا من النظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي.

وقد أخذ أفلاطون في دولة القوانين بمبدأ "مسئولية السلطة"، فنواب الشعب مسئولون أمام الشعب مسئولية جنائية، وموضوعون تحت مراقبة الشعب، وهو يرى أن الدولة التي لا تأخذ بنظام مسئولية السلطة إنما تلقي بمصائرها بين براثن المصادفة والأهواء، وسرعان ما تكون فريسة لعنف الثروات الداخلية والفوضى السياسية، وفي هذه الحالة لا تستطيع أن تتلاقى النقص الذي بدأ في تشريعها، لأن الزمام قد أفلت من أيديها وأثقلتها النكبات والكوارث التي تنوء بحملها، فالخير كل الخير في اتقاء هذه الفوضى بتنظيم رقابة فعالة[1].

هذه هي أهم نظريات أفلاطون، تلك التي أحدثت حركة فكرية ونقدية واسعة النطاق، لا سيما نظريته في التنشئة الاجتماعية التي حظيت بأكبر قدر من الهجوم والتجريح والنقد اللاذع، ويلاحظ أن المبدأ الأساسي في دراسات أفلاطون هو: "الغاية تبرر الوسيلة" فمن أجل الحصول على دولة قوية شبه الدولة بالفرد، وراح يبحث عن نوع من الحكام المثاليين ووجدهم في الفلاسفة، ومن أجل انتشال المرأة من المستوى الخطيط الذي كانت تعيشه في عصره ألغى الفروق بين الجنسين أثناء التنشئة الاجتماعية، وأتاح للمرأة فرصة الصعود إلى المستويات التربوية العليا وتقلد المناصب الرئيسية حتى ولو كانت مناصب عسكرية.

وليس في ذلك غرابة من وجهة نظر أفلاطون، على اعتبار أن المرأة الاسبرطية اشتركت في الحروب مع الرجال كتفا بكتف، ولكي يضمن تفرغ الحراس لوظائفهم جردهم من حقوقهم في الملكية وفي تشكيل الأسرة، وأخضع الملكية والنساء والأولاد للنظام الشيوعي، حتى يصل إلى الحارس الأمثل الذي اعتبره ضرورة من ضرورات الدولة المثالية، وقد تجاهل أفلاطون بذلك الحاجات والدوافع الإنسانية في تلك المجالات وضرورة إشباعها، وإن لم يحرم باقي أفراد الشعب من فرصة إشباعها.

وإزاء هذا النقد عاد أفلاطون في محاورته "القوانين" إلى الواقع الملموس وأقنعته التجارب بل الدولة المثالية التي ينشدها دولة لا يمكن أن تتحقق إلا على يد الآلهة، أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا المبادئ التي بينها في "الجمهورية" ولهذا رأي أفلاطون من الواجب عليه أن ينزل من هذا المستوى العالي إلى مستوى الواقع، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة

---

(1) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 113.

النفس الإنسانية كما هي بما طبعت عليه من شر وفساد، فقام بتعديل كثير من آرائه في دولته المثالية، مثل الشيوعية، حيث تخلى عن شيوعية الأموال والأطفال والنساء، فأشاد بالنظام الأسري ودعا إلى عدم الطلاق أو الانفصال بين الزوجين حتى يمكن ضمان الاستقرار الاجتماعي في المجتمع مع ضرورة احترام السنن الاجتماعية باعتبارها الدستور غير المكتوب كما أرجع للقانون قدسيته ومكانته كما عهدها الإغريق.

كما لوحظ أن وجود دولة "القوانين" الواقعية بعد دولة "الجمهورية" المثالية ليس معنى ذلك أن أفلاطون قد أنكر دولته المثالية، ولكن كل ما هناك هو أنه رأى أنها أكثر مثالية من أن يستوعبها الأفراد غير المثاليين، وبالتالي أراد أن يقدم لهم صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولته المثالية مثلا أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع، فهي نموذج يجب على الدول فيما يرى أفلاطون أن تحتذي حذوه حتى تصل إلى حالة أو نموذج قريب منه قدر المستطاع، كما أن هذه الدولة تعد مقياسا لقياس مدى صلاحية الدول القائمة.

هذه هي أهم المسائل السياسية التي عالجها أفلاطون في مؤلفاته، قد أحدثت حركة فكرية واسعة النطاق، وتوفر الباحثون على دراستها وبحثها فقد أثرت أفكار أفلاطون حول "جمهوريته" في العالم الإسلامي، حيث عرف "الفارابي" جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة، كما تأثر بها أيضا القديس "أوغسطين" في مدينة الله، ومع عصر النهضة بعثت "جمهورية" أفلاطون حيث كتب "توماس مور" يوتوبيا، دعا إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال، وطالب بتعميمها على جميع الطبقات، وفي العصور الحديثة تأثر بها "بيكون" في أطلنتس الجديدة، و "كامبانلا" في دولة الشمس، وبهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نراه حيا بأفكاره على مدى مئات السنين التي خلت على كتابة محاورة "الجمهورية المثالية"[1].

---

(1) الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، ص 338 – 340 د. محمد المهدي.

الفصل الثاني

أرسطو وفلسفته: 984- 923ق.م

المبحث الأول

حياته ومؤلفاته

ولد أرسطو طاليس ين نيقوماخوس سنة 384 ق.م، في مدينة: أسطاغيرا وهي مستعمرة يونانية، من أسرة توارثت الطب كابرا عن كابر، كان أبوه طبيبا للملك المقدوني أمتناس الثاني، والد فيليوس الكبير، وهذا هو أول سبب لاتصال أرسطو اتصالا وثيقا بالبلاط المقدوني وقد نشأ أرسطو في هذا البلاط وتعلم مع فيلبس أبي الاسكندر، مما كان له أثر كبير في حياته. وقد مات والد أرسطو وهو فتى، فلما بلغ الثامنة عشرة أرسله ولي أمره برقسانس إلى أثينا ليتم تعليمه، حيث كانت مهبط العلم والحكمة ومستقر العلماء والفلاسفة في ذلك الوقت فتلقى البيان والفلسفة على كبار الأساتذة، وحسنت صلته بأفلاطون ولزمه مدة مقامه بهذه المدينة وشغف أستاذه لما رأى آيات الذكاء وإمارات النبوغ ظاهرة فيه، فقربه من مجلسه وآثره على جميع تلاميذه وسماه العقل - أي عقل المدرسة - لذكائه الخارق، وبـ القراء لإطلاعه الواسع ثم أقامه معلما للخطابة، وقد مكث في الأكاديمية عشرين سنة أتقن فيها فلسفة أفلاطون.

ولم تكن حياة أرسطو في الأكاديمية تقليدا محضا لأستاذه، أو محاكاة له في كل آرائه، وإنما كثيرا ما خالف رأي أفلاطون، حيث لم يعمد إلى تلك النظم الخيالية التي عمد إليها أستاذه، بل سعى للتوفيق بين القديم والحديث من طريق الحقيقة، ووضع نظاما عمليا كان أقوى وأمتن من نظام أستاذه الذي يستند إلى المثالية أكثر من الواقع.

ولما مات أفلاطون غادر أرسطو أثينا إلى آسيا الصغرى وتزوج بها ثم استدعاه فيليب المقدوني ليقوم بتربية ابنه الاسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة، وظل يعلم الاسكندر أربع سنوات متصلة، قام فيها بتهذيبه وصقل عقله وتلقينه مبادئ الفلسفة حتى بلغ السابعة عشرة، وانتهت بذلك مدة تعليمه.

وبعد بضع سنوات عاد أرسطو إلى أثينا وأسس مدرسة في أحد ملاعبها الرياضية يسمى لوقيون بالقرب من هيكل أبو لون اللوقي، فعرفت مدرسته بهذا الاسم، ولكنه لم يكن صاحبها القانوني، لأنه كان أجنبيا ليس له الحق في امتلاك الأرض، فسجلها باسم أحد تلاميذه وهو ثاوفراسطوس وقد اعتاد ارسطو أنْ يلقي دروسه على تلاميذه وهم يسيرون وراءه في الممشى الواقع بجوار الملعب، ولهذا سميت مدرسته

بالمشائية، كما سمى أتباعه بالمشائين، وفلسفته بالفلسفة المشائية[1]. أي فلسفة من يعلم وهو يتمشى ومن حوله تلاميذه.

ويقال أن دروسه كانت على نوعين: صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة، ومسائية عامة تدور على الخطابة، وتسمى الصباحية 'سماعية' أو مستورة، وتسمى المسائية علانية أو منشورة، ليس معنى ذلك أن أرسطو كان يضفي على دروسه الصباحية صفة السرية، وأنه كان يحجبها عن الجمهور، كلا، بل الأمر أن دروس الصباح كانت تهم فئة قليلة من المشتغلين بالمسائل الفلسفية العويصة، كالمنطق، والميتافيزيقا، والعمل الطبيعي، على حين أن الدروس الأخرى كالأخلاق والسياسة كانت تجذب أسماع الجمهور ويعجب بها، ويقبل عليها.

ويُذكر كذلك أنه أنشا مكتبة كانت الأولى من نوعها في العصر القديم جمع فيها بضع مئات من الكتب المخطوطة، وأصبحت نموذجا احتذت مثالها مكتبة الإسكندرية وغيرها من المكتبات. وكذلك اقتنى عدداً من الخرائط ومتحفا من نماذج شتى لأحجار ومعادن ونباتات وحيوانات، ليستعين بها على توضيح محاضراته، ويقال أن الاسكندر وهبه مبلغا كبيرا من المال لاقتناء هذه الأشياء،... وهكذا لقيت 'اللوقيون' التأييد من أكبر ملك عرفه التاريخ، وأخلص وصي على عرش مقدونيا، فلا غرابة أن تبدأ المدرسة قوية إلى الحد الذي تبرز فيه على الأكاديمية نفسها[2].

ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه بان العمل كان كثيرا، والبحث شاملا جميع فروع العلم، ومن هنا لقب بالمعلم الأول' ولقد سماه أفلاطون بالفيلسوف الواقعي، كما سماه شيشرون برجل الفصاحة ذي المعلومات الجامعة والفكر الواضح[3].

وبعد وفاة الاسكندر عام 323 ق. م تعرض أرسطو لسخط الاثينيين لاتصاله بالمقدونيين، وربما تحت تأثر أعدائه ومنافسيه في المدارس الأخرى فترك المدينة حتى لا تسنح للأثينيين فرصة ثانية للإجرام في حق الفلسفة مرتين وفي ذلك يقول لا حاجة لأن أهيء للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة، ورحل إلى مدينة 'خلقيس' في جزيرة أوربا، ومات هناك بعلة معوية عام 322 ق. م وعمره ثلاث وستون سنة قضى معظمها في الكتابة والتأليف والتدريس[4].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 112-113، قصة الفلسفة ص 222-223، تاريخ الفلسفة العربية ص 63، قصة الفلسفة ص 63، ول ديورانت ص 67-68، المدارس الفلسفية ص 53 وما بعدها بتصرف.

(2) المدارس الفلسفية، ص 54-55 تاريخ الفلسفة ص 113.

(3) تطور النظرية التربوية، د. صالح عبد العزيز، ص 159.

(4) الفلسفة عند اليونان ص 250-251، تاريخ الفكر الفلسفي، 2/ 12-13، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 113.

ويلاحظ أنه بلغ أوج ازدهاره العلمي في عصر فتوحات الاسكندر، ولكنه عاش في أثينا كغريب مقدوني كرس حياته للبحث العلمي والفكر الفلسفي، ولم يشارك عمليا في الحياة السياسية في بلاد الإغريق.

مؤلفاته:

تعتبر مؤلفات أرسطو كدائرة معارف تتناول جميع العلوم البشرية التي كانت معروفة في القرن الرابع ق. م، حيث أنه لم يترك جانبا من جوانب العلم إلا تناوله بالبحث، فقد ألف في كل علم كتبا خاصة به، منها ما يتعلق بالمنطق، ومنها ما يتعلق بالطبيعة، ومنها ما يتعلق بما وراء الطبيعة، ومنها ما يتعلق بالأخلاق والسياسة، ومنها ما يتعلق بالفن، فهو الفيلسوف، والعالم الطبيعي، والعالم النفسي، والمفكر الأخلاقي والسياسي، وواضع المنطق ومؤسس النقد الأدبي، فلا غرو إذا لقبه العرب المعلم الأول. واستمرت مؤلفاته هي العمدة التي يعول عليها، والأصل الذي يعد أقصى ما يتمناه المرء أن يقوم بشرحها، ولذلك قامت المشائية كمدرسة على كتب المعلم الأول وشروحها، واشتهر الشراح في هذه المدرسة شهرة مؤسسها، ولا يمكن الفصل في هذه المدرسة بين المعلم الأول وبين شراحه.

ويمكن لنا أن نميز بين ثلاثة مجاميع في مؤلفات أرسطو، وذلك على النحو التالي:

أولا: مؤلفات الشباب التي كتبت في شكل محاورات، وكانت تنشر ليقرأها جمهور واسع غير المتخصصين.

ثانيا: مذكرات خاصة بأرسطو نفسه، كان يجمع فيها معلوماته الخاصة بأبحاثه.

ثالثا: المؤلفات التعليمية التي كان يدرسها لجمهور خاص من الطلاب.

وهذه المؤلفات الأخيرة هي الموجودة الآن بين أيدينا، وبفضلها قد عرفنا فلسفة أرسطو، أما النوعين الآخرين فقد ضاعا ولا نعلم عنهما إلا القليل الذي بقي في شكل شذرات ومقتطفات عند بعض المؤلفين القدماء مثل "ديوجين لايرتوس" في القرن الثالث الميلادي. ومحاورات الشباب هذه الضائعة هي التي كانت معروفة لجمهور القراءة غير المتخصصين، وقد كتب على نسق محاورات أفلاطون المتأخرة، ويبلغ عددها تسع عشرة محاورة حسب تقدير "لايرتورس"، وهي المؤلفات التي وصف أسلوبها "شيشرون" بأنها تسيل كأنها الذهب.

والغالب أنها قد كتبت وقد كلب أرسطو العلم بالأكاديمية، إذ تتاشبه عناوينها بعناوين محاورات أفلاطون مثل: السياسي والسوفسطائي ومنكسينوس، والمأدبة، وكتب أيضا أوديموس على نسق محاوره "فيدون" وتتناول مسألة خلود النفس، وكتابا في "الفلسفة أو في الخير" وضعه في الوقت الذي كان يتحرز فيه من

تأثير أفلاطون، بدأه عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية، وتطرق إلى نقد نظرية المثل ونظرية حدوث العالم، وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب[1].

أما عن المؤلفات التعليمية، وهي التي ألفها أرسطو في طور الكهولة، فهي موضوعة في قالب تعليمي، لكل منها موضوع خاص لا يحيد عنه، والكلام فيه مرتب ترتيبا منطقيا، فلا حوار ولا استطراد، ولا انتقال من مسألة إلى أخرى لمجرد تداعي المعاني، مما نصادفه عند أفلاطون وهي خمسة أقسام:

(1) – الكتب المنطقية:

وقد عرفت باسم الاورجانون، أو الآلة الفكرية، وذلك منذ القرن السادس الميلادي، وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكانا في تقسيمه للفلسفة، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية، أما النظرية فهي تشمل علم الطبيعة والعلم الرياضي والعلم الإلهي، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل. فلم يعد أرسطو إذن المنطق قسما خاصا من أقسام الفلسفة، ولهذا اعتبره القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه.

والكتب المنطقية هي: المقولات، العبارة أو القضية، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، الجدل، الأغاليط، وهي الأولى في بابها، فإن أرسطو أول من وضع المنطق علما خاصا، وحصر مسائله ورتبها. ولقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر في الفكر الإنساني، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى، وظلت تتداولها أيدي الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث.

(2) – الكتب الطبيعية:

وهي التي تبحث الظواهر الطبيعية، سواء كانت متعلقة بالأرض، أو بالهواء، أو بالكون والفساد، وهي: السماع الطبيعي، أو سمع الكيان السماء، الكون والفساد، الآثار العلوية، أي الظواهر الجوية، ثم كتاب النفس، ثم ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم الطبيعيات الصغرى هي: الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، النوم واليقظة، تعبير الرؤيا في الأحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهرم، ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي: تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان، حركة الحيوان[2]، وهذا النوع من الكتب يؤكد قدرة أرسطو على التشريح وفهم وظائف الأعضاء، بصورة ترجعنا إلى بيئته وثقافته الطبية التجريبية.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 252، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص 114، أرسطو، د. عبد الرحمن بدوي، ص 16 ط: القاهرة 1953م، تاريخ العلم، سارتون، 3/ 158 – 159.

(2) تاريخ الفكر 2/ 19، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 115، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 24-25.

(3) – الكتب الميتافيزيقية:

أي ما بعد الطبيعة، وليس هذا الاسم من وضع أرسطو، بل من وضع أدرونيقوس الرودسي أحد أتباعه للدلالة على مكان هذا الكتاب في المجموعة، أي أنه يأتي بعد الكتب الطبيعية، وكان أرسطو قد سمى موضوعه بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى، والكتاب معروف عند الإسلاميين بهذه الأسماء، وأيضا بكتاب الحروف، لأن مقالاته مرقومة بحروف الهجاء اليونانية.

والفلسفة الأولى هي علم خاص بالمبادئ الأولية التي تعتمد عليه المعرفة في باقي العلوم. وقد رأى أرسطو أن كل علم يتناول دراسة نحو معين من أنحاء الوجود، ولكن ليس هناك علم يبحث في الوجود ذاته، ومن ثم فقد رأى أن يفرد لهذه الدراسة علما خاصا هو علم الوجود بما هو موجود، وهو علم المبادئ، أو العلل الأولى للوجود، كما أنه أيضا علم العلة الأولى أو الوجود الإلهي الثابت، علم الإلهيات كما قال العرب.

(4) – كتب الأخلاق والسياسة:

لم يفصل أرسطو بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة، فهما علم السلوك في الأسرة والمجتمع، وقد ألف في الأخلاق ثلاث مؤلفات هي: الأخلاق إلى "نيقوماخوس"، والأخلاق الأوديمية، والأخلاق الكبرى، وهي ملخص للأخلاق الأوديمية، وقد ظن الكثيرون أن الأخلاق الأوديمية كتبها "أوديموس" ولكن ثبت أنها صحيحة النسبة لأرسطو. أما الكتب السياسية فهي: كتاب السياسة، وكتاب النظم السياسية، وهو مجموعة دساتير نحو 158 مدينة يونانية، لم يعرف منها سوى دستور أثينا.

(5) – الكتب الفنية:

كتاب الشعر، وهو مؤلف في النقد الفني، ويعد من أهم الكتب التي عدت الشعر فنا، وليس أداة تعليم أو تربية، والكتاب الثاني كتاب الخطابة وفيه دراسة لأساليب الإقناع والحجج المختلفة[1].

هذه هي كتب أرسطو طاليس التي عرفها اليونان ثم نقلها العرب عن السريانية إلى العربية، ولم تتأثر بها أوربا إلا في القرن الثالث عشر بعد أن رجع الأوربيون إلى الفلاسفة العرب يأخذون عنهم الفلسفة والعلم، ويترجمون إلى لغتهم – اللاتينية – كتب التراث القديم.

ويعلق سارتون على مؤلفات أرسطو قائلا: "ومجموعة أرسطو موسوعة ضخمة فهي تشمل المنطق، والميكانيكا، والطبيعيات، والفلك والظواهر الجوية والنبات والحيوان، والنفس، والأخلاق، والاقتصاد

---

(1) راجع في ذلك: يوسف كرم، ص 115-116، تاريخ الفكر 2/ 21 – 22 دروس في تاريخ الفلسفة، ص 25، الفلسفة عند اليونان، ص 225 -256، أرسطو د. بدوي ص 47.

والسياسية، والميتافيزقيا، والأدب والفن... الخ، وليس للرياضيات مبحث مطول، ولكن توجد مناقشات كثيرة قيمة الموضوعات رياضية، متناثرة في شتى الكتب أما التساؤل عن صحة هذه المؤلفات فإنه اعتقد مما يبدو لأول وهلة، ولا يمكن إجابته برمته. وقد ناقش الناشرون صحة كل كتاب على حدة، غير أنهم لم يتفقوا دائماً في النتائج، وأما عن مشكلة النص الحرفي، أي الكتابة الفعلية لكل نص، فمن المحتمل أن أرسطو لم يكتب هو نفسه من المؤلفات إلا قليلا، بل إننا لا نستطيع أن نقول أن كل المؤلفات تمثل تعليمه... الخ[1].

وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق، وظلت تتداولها أيدي الفلاسفة والمثقفين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة في أثينا على عهد الأمبراطور "جوستنيان" عام 529م، لأنه راي أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد، وكان "جوستيان" قد اعتنق المسيحية وبدأ في اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية في ظل حكم أباطرة الرومان، فانتقل الفلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفية في رعاية كسرى "ملك الفرس" وبتشجيع منه، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية، ثم تولى السوريان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين، ولو أنه يقال أن حركة الترجمة في شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية، وأن بعض كتب أرسطو خصوصا المنطقية منها، قد نقلت من الفارسية إلى العربية، كما يقول المستشرق "بول كرواس"[2].

وقد تطورت النظرة إلى أرسطو وفلسفته على مر العصور، وأصبح له أكثر من صورة، فأرسطو اليوناني غير أرسطو العربي غير أرسطو اللاتيني، وما زال الفكر الإنساني ينهل من نبع فلسفته الفياضة وينقب في أغوارها ليكتشف المزيد منها، سواء أخذ بها أو عارضها.

أسلوب أرسطو ومنهجه في مؤلفاته:

لقد أعجب القدماء بكتابات أرسطو وأسلوبه فيها حتى وصفه "شيشرون" بقوله: "إن أسلوب أرسطو يتدفق كنهر من تبر" ولكن هذا الإعجاب بأسلوب أرسطو لا يصدق إلا على مصنفاته الأولى التي ألفها على طريقة أفلاطون، أما كتبه العلمية فهي جافة ومجهدة، كتبت بأسلوب دقيق مقتضب لا يخلو من الغموض، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون، وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى، إذ قسم للحوار نصيبا ضئيلا، وللشرح النصيب الأوفر[3].

---

(1) تاريخ العلم 3/ 163- 164.

(2) تاريخ الفكر، 2/ 22.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية ص 116 بتصرف.

وقد ذكر الفارابي أن أفلاطون عاتب أرسطو على إخراجه العلوم في تأليفات كاملة مستقصاة، فأجابه بقوله: إني وأن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد ورتبتها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها[1].

ومهما يكن من أمر فإن القارئ لكتب أرسطو لا يستطيع إلا أن يعجب إلا بمذهبه في التدوين والترتيب واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك أضف إلى ذلك أن كتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية على اختلاف فنونها، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه وعلى عنايته بتحديد معاني الألفاظ حتى قيل فيه إنه كان بليغ اليونانيين ومترسلهم[2].

أما منهجه في التأليف فله مراحل أربع: فهو أولا يعين موضوع البحث ثم يسرد الآراء في الموضوع ويمحصها، ثم يسجل 'الصعوبات' أي المسائل المشكلة في الموضوع ويستقصيها، وأخيرا ينظر في هذه المسائل ويفحص عن حلولها، بالاستناد إلى النتائج التي استخرجها من المراحل السابقة [3].

وهو يرى أنه لا يمكن الوصول إلى درجة واحدة من الضبط في جميع العلوم على حد سواء، فإذا حددت الموضوع الذي تبحث فيه أمكنك اختيار الدليل الذي يلائمه فالمنهج الرياضي مثلا لا يصلح للعلم الطبيعي، لأن موضوع الرياضيات مجرد، أما موضوع الطبيعيات فهو حسي مشخص، وسبيله الاعتماد على الملاحظة والوصف والتجريب [4].

ثالثا: المنطق الأرسطي:

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علما نظريا غايته المعرفة كالفيزيقا والرياضيات والفلسفة الأولى، وما كان منها عمليا غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة، وما كان منها إنتاجيا غايته إنتاج شيء جميل أو مفيد مثل فن الشعر، أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم، ولعل السبب في عدم اعتباره المنطق علما من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أي منها، لأنه يدرس التفكير الذي يستخدم فيها جميعا، بل يدرس أيضا التفكير الذي لا يدخل في نطاق العلم كالتفكير الشائع عند جمهور الناس، والذي يستخدم في الخطابة.

كذلك يقدم المنطق القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم، وأطلق عليه فيما بعد اسم 'الآلة أو الاورجانون' ولم

---

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو النصر الفارابي، ص 85ط: بيروت.

(2) تاريخ الفلسفة العربية، ص68.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 117.

(4) تاريخ الفلسفة العربية، ص 68.

يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث، وإنما استخدم كلمة "التحليلات" أي تحليل التفكير إلى استدلالات، والاستدلال إلى أقيسة، والأقيسة إلى عبارات وحدود.

ولقد كانت نقطة البداية في منطق أرسطو هي جدل سقراط وأفلاطون فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل الذي عرف باسم "الطوبيقا" أو المواضع، وكتب مؤلفه "المقولات"[1].

فالمنطق – أي قوانين الفكر – سبيل مأمون يؤدي بنا إلى الحقيقة المنشودة، بانتقال الفكر من المقدمات إلى النتائج الصحيحة، أي من الأشياء والحوادث إلى ما تتضمنه هذه من معنى، يقول أرسطو "أن الإنسان مفطور بطبعه على طلب المعرفة واستطلاع العلم، والإدراك الحسي هو أول خطوة يخطوها في هذا الاتجاه، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التي لا ينقطع سيلها، فإذا ما تجمعت في الذهن أكداس من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها وثب إلى المرحلة الفكرية الثانية، وهي التجربة التي تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليلها، ولكن التجربة لا تزال علما ناقصا، لأنها كالإدراك الحسي تدور حول الحقائق المحسة الواقعة، أما المرتبة الأخيرة العليا فهي التأمل النظري في هذه العلل التي حصلها الذهن لكي يكشف الإنسان عن منبعها وأصلها، وتلك هي المعرفة الكاملة – الفلسفة – هذا الانتقال من الأشياء الجزئية إلى عللها، ثم إلى علة هذه العلل جميعا، هو الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير، هو المنطق"[2].

إن المنطق كقانون للفكر منظم لعملياته، وكميزان للبحث العقلي ضابط لصحيحه من فاسدة، هو وحده الذي يصلح في نظر فيلسوفنا لأن يكون آلة ارتباط بين عالمي الحس والعقل، وبه وحده كذلك ترتبط كليات هذا الوجود بجزئياته، وكذلك كلياته وجزئياته بعضها ببعض ومن هنا كانت عناية أرسطو بالمنطق عناية كبيرة، إذ كان هو أول من نظمه كعلم له موضوع معين يتميز به عن سائر العلوم، وكان كذلك أول من بوب أبوابه، وفصل فصوله، ووضع أجزاءه على النحو الذي تراه عليه الآن، ولهذا سمى أرسطو بالمعلم الأول، لأنه أول معلم لعلم المنطق، إذا لم يكن قبله علما.

"ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري، لأن موضوعه ليس وجوديا، ولكنه ذهني، إذ هو علم قوانين الفكر، بصرف النظر عن موضوع الفكر، وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر، ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه، وأي برهان يطلب لكل قضية، فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد، وليس هذا ولا ذاك يسهل التناول.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 259.

(2) قصة الفلسفة، ص227-228.

وإذن فالمنطق آلة العلوم، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي، فموضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، ولما كانت أفعال العقل ثلاث التصور الساذج، والحك أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أو الحكم بواسطة ، فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصورا ساذجا، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته. ولما كان الاستدلال من حيث المادة أما برهانيا صادرا عن مبادئ كلية يقينية ومؤديا للعلم، وأما جدليا مركبا من مقدمات ظنية، وأما سوفسطائيا مؤلفا من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواء ظاهريا لا حقيقيا خرجت لنا ثلاثة كتب أخرى: الأول في التحليلات الثانية أو البرهان والثاني في الجدل، والثالث في الأغاليط[1].

ولا يكاد يختلف منطق أرسطو عن المنطق الصوري الذي لا تزال نتدارسه حتى الآن، إلا فيما زاده المتأخرون من الشكل الرابع من أشكال القياس، والقياس الشرطي حيث قصر أرسطو كلامه على القياس الحملي دون الشرطي، فما في أيدينا وأيدي الغربيين منه ليس إلا ما كتبه أرسطو – تقريبا – فالمقولات العشر والكليات الخمس، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس، وتحويل أشكال القياس إلى الشكل الأول، كل هذا بحثه أرسطو في منطقه، وهو ما يبحث فيه الآن[2].

ويرى بعض المؤرخين أن أرسطو قد اخطأ خطأ كبيرا بإهماله المنطق المادي – أو المنطق الحديث – الباحث في الاستقراء، وما يتعلق به من ملاحظة أو تجربة، أو فرض علمي، أو مناهج البحث في العلوم المختلفة. والواقع أن أرسطو قد اعتد بالتجربة واعتبرها في مختلف أبحاثه الفلسفية، وعلى الأخص في فلسفته الأخلاقية، عندما حاول تحديد السعادة.

حقا أن أرسطو أهمل التعرض للمنطق المادي على صورته الراهنة التي تناوله بها المحدثون، فلم يجعل فيه علما مستقلا، ولم يفرده ولا بعض موضوعاته بمؤلف خاص، كما فعل في المنطق الصوري، ولكن لا يحق لنا بحال من الأحوال أن نتهمه بإهمال مباحث المنطق المادي أو المنطق التجريبي كلية، فقد عرض لها كلها، واعتبرها أجزاء هامة للمنطق القديم[3]. أو كما يقول الأستاذ يوسف كرم: لسنا نرى بحثا من أبحاث ستورات مل في منطقه – الحديث – الاستقرائي إلا وفي كتب أرسطو ما يقابله، أو مبادئ تمكن معالجته بها[4].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 118-119.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص 228-229.

(3) الفلسفة اليونانية، د. بيصار ص 124.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 119.

ومن ذلك كله نرى أن الذين اتهموا أرسطو بإهمال المنطق التجريبي ولاموه على ذلك قد غالوا في اتهامهم ونظروا إلى منطقة نظرة سطحية غير دقيقة. وخالية من التمحيص. والحقيقة أن منطق أرسطو هو الذي خلد ذكره على مر التاريخ.

فلسفة أرسطو:

تمثل فلسفة أرسطو الفكر اليوناني في أرقى مراحله وأعظم أطواره، ولها أثرها النافذ في الفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي خاصة، ولا زالت موضع عناية الباحثين تقديرا وإعجابا فيما يتعلق بالناحية النفسية والأخلاقية وقد كان أرسطو يعني بالتجربة الواقعية والاستقراء العقلي، ومن ثم عرفت فلسفته بالواقعية، كما عرفت الفلسفة أستاذه أفلاطون بالمثالية، وأن كنا نرى أن الفلسفة على اختلاف ألوانها تهدف إلى المثالية والسمو بالإنسان إلى الكمال، وأن لم يكن في حقيقة أمرها وواقعها ففي نظر أصحابها على الأقل.

وفلسفة أرسطو فضلا عن استيعابها لفلسفة أفلاطون وأستاذه سقراط وإن كان خالف كل واحد منهما الآخر في الرأي قليلا أو كثيرا، فإنها فلسفة اتسعت لنظام فلسفي شامل يحوي علوم الطبيعة وما وراءها، والنفس والإنسان والأخلاق وفضلا عن كل هذا، فإنها كانت البذور الصالحة للعلوم الحديثة كامنة في مدرسته خصوصا علوم الطبيعة بما تشتمل عليه من حيوان ونبات وجماد.

والخطوط الرئيسة لفلسفة أرسطو تنحصر في منهجين أساسيين:

1- منهج نقدي تحليلي، قصد به أرسطو إيضاح ما قد غمض من بعض نواحي فلسفة سابقيه، أو تزييف ما لم يرقه منها.

2- منهج تأسيس بنائي، وهو ما عنى فيه أرسطو بوضع أسس مذهبه الفلسفي على النحو الذي ارتضاه واختاره كنتيجة لمحاولاته الفكرية.

وليس يعني ذلك أن أرسطو قد عنون في كتبه الفلسفية لهذا بين المنهجين، أو أنه أفرد لكل منهما بحثا خاصا، ولكنني قصدت فقط أن أشير إلى أن أي موضوع من موضوعات فلسفة أرسطو التي تناولها بالبحث، سواء كان ذلك بطريق إيجابي أو سلبي، لا يخرج في جملته عن هاتين الطريقتين، طريقة النقد والتحليل، وطريقة البناء والتأسيس[1].

(1) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص 119.

أما المنهج الأول فقد طبقه أرسطو تطبيقا واضحا على أستاذه أفلاطون وغيره من الفلاسفة السابقين، إلا أنه أعطى عناية خاصة في هذه الناحية لفلسفة أفلاطون وعلى الأخص نظريته في 'المثل والدولة المثالية'.

وقد حاول أرسطو أن يبوب إنتاجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع، ففي كتاب 'الجدل' يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية ومنطقية، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يرد في أي نص آخر لأرسطو، وقد تعارف أرسطو – مثل الاسكندر الأفروديسي، وأمونيوس، وفيليبون – على تقسيم الفلسفة إلى قسمين: علم نظري وعلم عملي.

فالعلم النظري هو الذي يهدف إلى غاية هي الحقيقة، أو هي ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى منفعة عملية. وأما العلم العملي فهو الذي يستهدف أصلا المنفعة العملية[1]. وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو إلى قسمين، وأنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم، وهي: العلوم النظرية، والعلوم العملية، والعلوم الشعرية.

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها، وأما العلوم العملية فغايتها المنفعة، وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الفني وخصائصه، أما العلوم النظرية فتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهي: العلم الرياضي والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، وتبحث هذه العلوم في الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعي، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضي، وأخيرا من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادي، أو رياضي، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعية.

ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم 'الفلسفة الأولى' وعلى العلم الطبيعي 'الفلسفة الثانية'، وهولا ينظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدسونها، ويرفضون التحاق أي فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضيا. ولهذا نرى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون، ويرى أن الرياضة تقوم على تجريد الموضوع من خصائصه المحسوسة، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التي أشار إليها أفلاطون، والتي جعل منها أعداداً مثالية[2].

وتنقسم العلوم العملية إلى: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم النظرية، لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود، إذ هو قوانين الفكر، بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التي هي الموجودات، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود، واعتبروا المقولات

---

(1) الأخلاق إلى نيقوماخوس، ف 109 أ' في هذه الفقرة يتعرض أرسطو للتفرقة بين المعرفة لذاتها، والمعرفة الموجهة للعمل.

(2) تاريخ الفكر، 1/ 202-205.

المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية، وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجودية هو ما نجده في الجدل عند أفلاطون وهيجل، أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لابد منها لدراسة الموضوعات، أي الموجودات الطبيعية[1].

وللتعرف على فلسفة أرسطو يقتضينا البحث أن نعرض لأرائه في الطبيعة ما وبعد الطبيعة، والمعرفة، والنفس، والأخلاق، والسياسة.

---

(1) السابق، 2/ 31 – 33 بتصرف، وقارن: مقدمة في الفلسفة العامة، د. يحي هويدي، ص 53- ط 6: النهضة العربية، 1956م.

المبحث الثاني

الوجود في فلسفة أرسطو

يفرق أرسطو بين نوعين من الوجود، أحدهما واجب الوجود، والثاني ممكن الوجود ويستدل على الأول بالثاني، ولا باعتبار أن أثر هذا من آثار ذاك أو صنعه له، ولكن من معنى الوجود فقط. أما الوجود الممكن فهو القابل لأن يجب ويقع، وإذا وجب أو وقع كان وجوبه أو وقوعه من غيره، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع بالفعل إن كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من أول الأمر، لأن ما بالذات لا يتخلف، ففرض أنه قابل لأن يقع مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض.

فإمكان الوجود معناه: استعداد وقابلية لأن يقع، وإذا وقع تحول من حال إلى حال، وإذا وقع تحرك أيضا، لأن الانتقال حركة، وإذا تحرك كانت حركته من غيره، لا من ذاته، وإلا لزم الخلف، وإذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من أول الأمر، وطبيعته إذن السعي إلى التمام أو الكمال[1].

وكما يسمى أرسطو المفتقر في الوجود إلى غيره "ممكن الوجود" يسميه أيضا مادة أو هيولي، والمادة أو الهيولي ليست إلا القابلية للتصور والتشكل أو التشخص، وإذا كانت بداية الممكن قابلية، ونهايته وقوع بالفعل، صح أن يقال في شأنه أيضا: بدايته مادة أو هيولي، ونهايته شكل أو صورة.

أما واجب الوجود، فهو المقابل لممكن الوجود والمغاير له، والعقل يتصوره بالضرورة عند تصوره الممكن، لأن انتقال الممكن من حال القابلية إلى حال الوقوع يستدعي حركة، والحركة ليست ذاتية له، – كما تقدم – لابد إذن أن تكون من أمر خارج عنه وليس من نوعه، وهو واجب الوجود، وبذلك لا يلزم الدور أو التسلسل[2].

وبهذه التفرقة التي قال بها أرسطو، يتبين لنا هناك عالمين، عالم الحس والمشاهدة، أو العالم الطبيعي، وعالم الغيبيات، أو عالم ما وراء الطبيعة، ولكل منهما خصائص وصفات تغاير خصائص وصفات الآخر، كما سيتضح لنا من خلال استطلاعنا لآراء أرسطو في عالميه الطبيعي والميتافيزيقي.

(أ) الفلسفة الطبيعية:

لعلك لاحظت فيما سبق أن أفلاطون يقرر: أن الوجود الطبيعي وعالم الطبيعة الذي نعيشه ليس وجودا حقيقيا وإنما هو وجود خيالي، وصور وأشباح للوجود الحقيقي الذي يتمثل في عالم المثل ولكن

---

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص 233 ط 6: القاهرة 1982 م.

(2) السابق، ص 234.

أرسطو لم يقتنع بهذه الفكرة، فكرة المثل، بل نقضها ورفضها، وأي أن الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الواقع، فهو وجود واقعي كما هو وجود ذهني.

وأرسطو يعد أول فيلسوف تحدث عن الطبيعة وعناصرها، وعن الكون والفساد الموجودين في هذا العالم، بعمق كبير، وفي بيان معنى "الطبيعة" عند أرسطو ذهب أحد الباحثين إلى أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ "طبيعة" في عدة معان متشابهة فهو يعنى من وجهة نظر أرسطو: "الأصل أو المنشأ، ويعني كذلك المادة التي منها الأشياء أو البذرة، كذلك يطلق على مصدر الحركة أو التغير في موضوعات الطبيعة، أيضا يطلق على المادة الأولى التي منها تصنع الأشياء، وهو المعنى الذي أكده الأيونيون، كذلك فإنه أراد به أيضا ماهية الأشياء الطبيعية أو صورتها وأخيرا فإنه استخدم هذا اللفظ للدلالة على ماهية الأشياء التي تتضمن في ذاتها أصل حركتها[1]. وهذا المعنى الأخير هو الذي اهتم به أرسطو في أبحاثه الطبيعية، حيث يراه هو المعنى الأساس الصحيح.

وأهم ما في هذا التعريف أنه يوضح أن الطبيعة قوة سارية في الأجسام وأن هذه القوة هي الحركة لكل متحرك حركة طبيعية، لأن عالم الطبيعة عند أرسطو هو ذلك الذي تتحرك فيه الأشياء من ذاتها. كما هو الحال عند الأيونيين، إنه عالم حسي، فهو ليس عالما يتميز بالقصور الذاتي، ولكنه يتميز بالحركة التلقائية، والطبيعة على هذا الوجه تعني عملية متدفقة ونموا وتغيرا[2].

والوجود الطبيعي عند أرسطو هو: الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن، فإننا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها، وكل ما هو مادي فهو متحرك. فموضوع العلم الطبيعي إذن: دراسة الوجود المادي، أي الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة[3].

وغاية العلم الطبيعي المعرفة، أو بمعنى آخر العلم الطبيعي علم نظري غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا عقليا، ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث عن الكون والفساد، وعلل أي تغير طبيعي، فيدخل إذن في هذا البحث حصر أعداد العلل وأنواعها[4].

ولما كانت غاية العلم الطبيعي تفسير الظواهر تفسيراً عقليا، فقد رفض أرسطو – على هذا الأساس – آراء بارمنيدس الذي جعل الطبيعة كلها ساكنة غير متحركة بالرغم مما يبدو لنا من تغير

---

(1) فكرة الطبيعة، كولنجوود، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. توفيق الطويل، ص 95-96 بتصرف، ط: الهيئة العامة للكتب، جامعة القاهرة 1968 م.

(2) السابق، ص 96.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 133، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 26.

(4) تابع الفكر الفلسفي، 2/ 57.

الموجودات الخارجية أما الذين قالوا بالحركة والصيرورة ولكنهم ردوا الأشياء إلى مبدأ واحد مثل طاليس وانكسمانس وهيراقليطس، فلا تتفق آراؤهم مع ما هو مشاهد في الطبيعة، لأن الأجسام المختلفة وأحوالها لا يمكن تفسيرها في ضوء عنصر واحد بل هي متمايزة تمايزا جوهريا مما يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي. وكذلك عارض مذهب "أنبادوقليس" الذي يفسر تركيب الجسم الطبيعي بمواد مختلفة مما تبطل معه وحدة الجسم الطبيعي إذ لابد من وجود مبدأ يوحد بين هذه العناصر، فالكائن الحي مثلا هو الذي نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادي إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في اتجاه نسبي مرسوم إلى ما لا نهاية، فيتخذ الجسم شكلا معينا، وهذا المبدأ الذي يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم بل هو النفس أو الصورة بالنسبة للكائن الحي[1]. والصورة في كل موجود طبيعي هي التي تعطيه كيانه الواحد ووجوده المتميز.

والعالم الطبيعي عند أرسطو يتكون من مادة وصورة، والمادة قبل أن تتشكل تسمى "هيولي"، فإذا تشكلت على هيئة خاصة كانت مادة في صورة معينة، ومن خصائص المادة التغير والحركة، ومن ثم يعنى أرسطو بدراسة الحركة وملحقاتها من الزمان والمكان والخلاء.

ولقد اهتم أرسطو بالصورة والمادة اهتماما بالغا، ولقد أوضح أن لكل شيء في الطبيعة هذين المظهرين، أعني الصورة والمادة. "فالصورة تعبر عن الغاية، وهذه الغاية لا تتحقق إلا بواسطة نوع ما من المادة"[2] والصورة عند أرسطو نموذج للكمال، والهيولي تمثل النقص والشر، ولذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن كل نقص أو تشويه في الموجودات الطبيعية راجع إلى المادة الأولى لا إلى الصورة.

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعا شديدا عن وحدة الجسم الطبيعي، ويدلل على أنه موجود حقيقي، وأنه واحد في الوجود الخارجي ويحاول أن يضع مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها، هذه المبادئ الثلاثة يضعها أرسطو وضعا ولا يشتقها من الوجود التجريبي بل يمكن أن تعد كفروض علمية أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها، فهو يقول: أننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكي يتم أي تغير يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو "الهيولي" ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لأخرى، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد، ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد، ويسمى أرسطو هذا المبدأ "بالعدم" ويبقى أمر هام وهو هذا الشيء الذي يتم به التغير الذي ينتقل من الضد للضد، هذا المبدأ الثالث هو "الصورة".

---

(1) السابق، ص 59-62 بتصرف.

(2) تاريخ العلم، سارتون، 3/ 224.

فكأن لدينا مبادئ ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعي: أولها الهيولي، وهي موضوع التغير، وثانيها العدم، وهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى، ولا يمكن تحديد هذا العدم، أما المبدأ الثالث فهو الصورة[1].

فالهيولي إذن موضوع غير معين، إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هي شبيهة بفكرة العماء الأفلاطونية، الذي يفسر بها علماء النفس التحليلية رؤية المادة في الأحلام. وكذلك فإن الهيولي ليست ماهية أو كمية أو كيفية وكذلك فهي ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هي قوة صرفة لا يمكن أن تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة. أما الصورة فهي كمال أول للهيولي حيث تخرجها من القوة إلى الفعل، أي أن الصورة هي التي تحدد شكل الهيولي وتعينها كموضوع، إذن فالهيولي والصورة هما مبدأ الماهية.

ولما كانت صورة الشيء هي طبيعته عند أرسطو، كان معنى هذا أن الطبيعة قوة باطنة في الأشياء وحالة فيها لا خارجة عنها، لأن الطبيعة وهي هنا الصورة – مرتبطة بالمادة ارتباطا تاما لأن الصورة والمادة عند أرسطو من الأشياء المتضايفة التي لا يمكن أن توجد أحداها دون الأخرى فلا مادة بلا صورة ولا صورة بلا مادة، ومحال أن يوجد الشيء بإحداها فحسب[2].

يتبين لنا إذن أن الصورة والهيولي هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعي عند أرسطو، وهما الأساسان اللذان تقوم عليهما فلسفته الطبيعية. فالصورة هي الماهية أو المبدأ بالنسبة للموجودات، وهي لا تتحل أبدا إلى وجود آخر، وأما الهيولي فهي التي تكون دائما موضوع التغير، وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعي لأنها فعل، أما الهيولى فهي قوة، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكمالها، والقوة نقص بالنسبة للفعل، وفى مذهب يسلم بالازلية وقدم العالم، كمذهب أرسطو، لابد من أن نفترض دائما تقدم الفعل على القوة بالمرتبة.

فأرسطو فيلسوف عقلاني، كان حريصا على توكيد قيادة العقل للطبيعة وقيادة العقل للطبيعة تتم عن طريق الوقوف على المبادئ العقلية العامة التي تتحكم في مسار الموجودات، ولذلك مثل مبدأ الصورة والهيولي، ومبدأ القوة والفعل، ومبدأ الغائية، ومبدأ السببية أو العلية.

والمقصود بمبدأ القوة والفعل، أن توسع من نظرتنا إلى الشيء بحيث لا نقتصر في دراستنا على وجود الحاضر – وجوده بالفعل – بل لابد لنا أن ضيف إلى ذلك دراسة حقيقية لكل الإمكانيات التي تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو وجود جديد في المستقبل – وجود بالقوة–، وهذا المبدأ أو القانون ليس شيئا آخر إلا ما نسميه الآن بالتخطيط الذي يعبر عن النظرة العلمية الحقيقية للشيء، وهي النظرة التي تعارض النظرة الارتجالية له، تلك التي تقتصر على وجوده الراهن أو الحاضر أو وجوده بالفعل، ولا يخفى

(1) تاريخ الفكر 2/ 63، نقلا عن كتاب الطبيعة لأرسطو.

(2) الطبيعة وما بعد الطبيعة د. يوسف كرم، ص 17-18 بتصرف، ط: دار المعارف 1966 م.

أن هذا القانون له هذه الميزة الكبرى التي تجعلنا ننظر إلى الشيء في تطوره أو في وجوده الديناميكي، وتمنعنا من الاقتصار على وجوده الاستاتيكي الثابت[1].

أما مبدأ الغائية في الطبيعة، فيقرر أن فهمنا للشيء لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده، والهدف منه. "فيجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية، وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبطة بالضرورة، وأنها تحدث آليا بدون اتجاه إلى غاية فإنه قول – كما يذكر أرسطو– لا يتفق أبدا مع الواقع الطبيعي ذلك أننا نقابل الغائية في جميع التغيرات وفي الموجودات الطبيعية، وأن أي شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما، ولنفرض أن مسكنا ما يحدث عن طريق الطبيعة، فإنه لابد أن يحدث بالطريقة عينها التي يقيمه بها الصانع ما دام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه، والعكس ذلك صحيح، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئا مشابها للشيء الطبيعي فإنه يجب أن يتحرى في صنعه الغاية التي يحققها الشيء الطبيعي[2] فالطبيعة إذن علة وإنها تفعل من أجل غاية، ومن ثم فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغيرة من الكائنات الأخرى.

وأخيراً فإن المبدأ الرابع من المبادئ الأرسطية التي أشرنا إليها هو مبدأ العلية أو السببية، الذي يعبر عن الروح العلمية في البحث عن الظواهر من حيث اهتمامه بالبحث عن العلاقات القائمة بينها، وعن طريق هذه المبادئ العقلية العامة تتم سيطرة العقل على الطبيعة أو الكون عند أرسطو، ويتم في الوقت نفسه البحث في الوجود العام أو "الميتافيزيقا".

وفيما يتعلق بالعناصر المكونة للعالم الطبيعي، فقد ذهب أرسطو في ذلك مذهب "أنبادقليس" في قوله بأربعة عناصر هي: الهواء والماء والنار والتراب، لكن أرسطو أضاف إليها جوهرا سماويا خامسا هو الأثير. ولقد أوضح أن هذه على درجة واحدة من الأهمية في تكوين الأشياء. يقول أرسطو: إن كل العناصر المختلطة المنتشرة حول المكان المركزي هي مركبة من جميع العناصر البسيطة" وعلى هذا فإن فيها جميعا من الأرض "لأن كل واحد من هذه الأجسام هو الأحسن، وعلى الغالب في المكان الخاص به" ويوجد بالأجسام أيضا عنصر الماء، لأنه يلزم أن تكون المركبة محددة، وإن الماء من بين الأجسام البسيطة هو الوحيد الذي يتشكل بسهولة "أما أن النار والهواء يوجدان، فهذا يتضح من أنهما "ضدان للأرض وللماء، فالأرض ضد الهواء، والنار ضد الماء، وهذا يعني أنه متى وجد الضدان وجد ما يخالفهما"[3] وهذا يعني أن وجود الأرض والماء يتضمن وجود الهواء والنار، ويذهب أرسطو إلى أن تركيب العناصر أربعة: حار يابس، وحار رطب،

---

(1) مقدمة في الفلسفة العامة، د. يحي هويدي، ص 59- ط 6: دار النهضة العربية 1956م.

(2) تاريخ الفكر، 2/ 85.

(3) الكون والفساد لأرسطو ترجمة أحمد لطفي السيد ص 239 ط: مصر 1932.

وبارد يابس، وبارد رطب، فالنار حارة ويابسة، والهواء حار ورطب من حيث أن الهواء نوع من البخار والماء بارد وسائل، وأخيرا الأرض باردة ويابسة[1].

وإذا كان أرسطو قد لجأ إلى العناصر الأربعة كمصدر لكون الأشياء المحسوسة كلها، فإنه أوضح أن هذه العناصر يتحول بعضها إلى البعض الآخر، إن كل عنصر يمكن بالطبع أن يأتي من كل عنصر[2] فالهواء يأتي من النار بتغير أحد الكيفيتين فحسب، ما دام أحدهما يابس وحار، والثاني حار وسائل.

ويرى أرسطو أن العنصر لو كان مخالفا في مادته وصورته للعنصر الآخر، فإنه لا مجال للقول بالتحول أو التغير، أعني أن التغير من عنصر إلى آخر يفترض موضوعا مشتركا يجري عليه التغير. فلكي نفسر الأشياء وترابطها، لابد أن نقر أولا بمبدأ واحد حتى نستطيع ذلك وفي ذلك يقول أرسطو: إذا كانت كل العناصر لم تكن تأتي من واحد فلا يمكنها أن يكون بينها لا فعل ولا قابلية للفعل عن طريق التكافؤ، وأن الحار مثلا قد لا يمكن أن يبرد، ولا البارد أن يسخن من جديد[3].

لذلك يرى أرسطو أن الأطراف لا يتحول بعضها إلى البعض بالفعل بل بالقوة. أما عن السبب في تركيب هذه الأشياء بعضها في بعض فأمر يرجع إلى الطبع فحسب، إذا ما هو علة لكل واحد من الموجودات الطبيعية إنما هو تركيبها، إنما هو الطبع الخاص بكل واحد منها[4]. وفي هذا إنكار لأن تكون قوة خارجة عن الجسم تحركه حركة طبيعية.

والواقع أن المذهب الذي تزعمه ديمقريطس قد أثر على فلسفة أرسطو الطبيعية تأثيرا كبيرا، بحيث لا يمكن إنكار هذا التأثير. ذلك أن محاولة استنباط التغير الذي نلاحظه في العالم من التغيرات في وضع الأجزاء الثابتة للمادة هو بعينه ما ذهب إليه ديمقريطس. فلقد أشرنا إلى أنه أكد ثبات الخصائص المتعلقة بالذرات وبين أنها متشابهة في الكيف، وأرجع التغير إلى التركيب فحسب[5].

وعلى هذا النمط من التغير والتحول يرى أرسطو: أن العالم – أو الوجود – نوعان: عالم أدنى وهو العالم الأرضي – الطبيعي – ويتكون من عناصر: الماء والهواء والتراب والنار، وهذا العالم يخضع للكون والفساد، لأنه يتألف من عناصر ثقيلة قابلة للفساد والاجتماع والتفرق، والنمو والنقص، وأرقى أنواع العالم الأرضي هو الإنسان، والعالم الثاني: عالم أعلى: وهو عالم الأفلاك وهو أرقى من العالم الأرضي، ويتدرج في

---

(1) السابق، ص 211.

(2) السابق ص 316.

(3) الكون والفساد، ص 316.

(4) السابق ص 230.

(5) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص 95-97 بتصرف، ط: مصر 1980م.

الرقي إلى أن يصل إلى قيمته العليا فيكون الإله، الذي يرى أرسطو أنه صورة محضة مجردة عن المادة لا يحده زمان ولا مكان.

(ب) فلسفة ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا:

يعد أرسطو مؤسس علم "الميتافيزيقا"، فهو الذي حدد أهم مشكلاته وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى، وتحدث فيه باعتباره علما مستقلا. ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم "الميتافيزيقا" وإنما أطلق عليه اسم "الفلسفة الأولى" أو الفلسفة أو الحكمة، أما كلمة "الميتافيزيقا" التي أطلقت على هذا العلم فإنما ترجع إلى ناشري كتبه وشارحه المتأخرين.

إذن فهذا الاسم لم يضعه أرسطو ولم يعرفه، وإنما كان يسمى هذا الموضوع "الفلسفة الأولى" يعني بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها، فأساسية لكل علم، وبعبارة أخرى هي أساس العالم جميعه واسم "ما بعد الطبيعة" لم يطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد، لما نشر "أندرونيكوس" كتب أرسطو، ففي هذه النشرة وضع البحث في الفلسفة الأولى "بعد البحث في "الطبيعة" فسمي هذا البحث "ما بعد الطبيعة" يعنون بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة، وهذا هو معنى "ميتافيزيقا"، وهذا حادث عرضي حدث اتفاقا، كما يقول مؤلفا قصة الفلسفة اليونانية[1].

إلى أن بحث أرسطو "فيما بعد الطبيعة" نشأ من تحليله لنظرية أستاذه أفلاطون في "المثل"، وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها، وليس عجيبا أو غريبا أن ينتقد التلميذ أستاذه، أو يعمد إلى بعض آرائه ليفندها، أو بعض نظرياته فينقدها، أو يردها، يضيف إليها، أو يحذف منها، فكل ذلك سائغ ومقبول، بل هو ضروري في دنيا الفكر، بل هو ضروري أكثر في مجال الفلسفة والعلم.

وتاريخ الفكر الإنساني عامة والفلسفي خاصة، قائم على أساس أن ينظر اللاحق في فكر السابق، والتلميذ في فكر أستاذه نظرة نقدية حرة وجريئة لا سلطان لا حد عليه ما دام يتقدح في ذهنه أن ما يراه هو الحق، ولو لم يكن الأمر كذلك ما تقدم الفكر ولا وصلت العلوم والفلسفات إلى ما وصلت إليه في عصرنا الحاضر. وقد قال أرسطو قديما: "أحب أفلاطون، وأحب الحق، ولكني أوثر الحق على أفلاطون"[2] من خلال هذا المنطق بدأ أرسطو فلسفته بنقد أستاذه في نظرية "المثل"، حيث رد عليها بجملة ردود أهمها:

1- إن نظرية المثل الأفلاطونية لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم، مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة، فإذا سلمنا بأن هناك مثالا للبياض مثلا، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ لا يمكننا أن

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية ص 329–230، وقارن: الطبيعة وما بعد الطبيعة، يوسف كرم، ص 134.

(2) أعلام الفلاسفة، هنري توماس، ص 117. محاضرات في الفلسفة الإغريقية، ص 137.

نفهم هذا من كلام أفلاطون، ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثال وأشيائه. يقول أن هذه الأشياء صورة للمثال، وأن المثال يقاسمها الوجود ولكن هذه العبارة – كما يقول أرسطو – عبارة شعرية، لا توضح العلاقة، ولا تبين أساس الوجود.

2- أفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حال لا تتغير، وأنها ساكنة غير متحركة، وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها – وهي الأشياء – كمثالها ثابتة ساكنة، ولكننا نرى العالم متغيرا متحركا، فالأشياء ترتقي وتنحط ولا تستقر على حال، فلم تتغير هذه الصور مع أن أصلها – وهو المثل – ليست متغيرة؟

3- إن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء ونظرية أفلاطون لا تبين لنا إلا أن وراء هذه الأشياء عالما آخر هو عالم المثل، وهذا الذي فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يعن على حلها، بل زاد الارتباك في منشئها، فقال أرسطو: إن مثل أفلاطون في هذا كمثل شخص صعب عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدها.

4- يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنها تدرك بالحس، فهو في الحقيقة يأخذ الأشياء التي تدرك بالحس ويعممها ويسميها ثانية لا تحس، فلا فرق في الحقيقة بين الحصان ومثال الحصان، والإنسان ومثال الإنسان إلا التخصيص والتعميم، وليست المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة.

5- المثل على رأي أفلاطون روح الأشياء وروح الأشياء يجب أن يكون فيها لا خارجا عنها، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها عالما مستقلا، وجعل لكل مثال وجوداً مستقلا[1].

وبعد انتهاء أرسطو من نقده لأستاذه في نظرية المثل، قرر أن للطبيعة محركا أول، وهو يعتقد أن حركة الطبيعة بفعل هذا المحرك الأول كافية لتفسير ظواهرها، وكل تغير يحدث فيها، ومن ثم اهتم بالحركة وملحقاتها. فالحركة انتقال من القوة إلى الفعل، فهي إذن وسط بين القوة المطلقة والفعل التام، أو قل إن شئت إنها فعل ناقص يتجه إلى التمام. واتحاد الصورة بالمادة سبب الحركة والتغير، فالصورة تحرك المادة والمادة تتحرك لتأخذ شكلا من الأشكال، ففي أسفل العالم هيولي خالصة تتحرك لتتحد بالصورة، وينشأ عن اتحادها بالصورة المتعاقبة كائنات مختلفة.

وكل حركة في جسم فهي إنما توجد لعلة محركة، وهذه العلة المحركة هي التي يجب أن ينسب إليها التحريك، ولا يجوز أن يقال أن الجسم يحرك نفسه بتلك العلة المحركة، لأنه لو كان يحرك نفسه بها لصار محركا ومتحركا بحركة واحدة وهذا محال. ومعنى ذلك أن المادة لا تتحرك بنفسها بل تحتاج إلى مبدأ يحركها،

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص 230–235 بتصرف. وقارن: موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عزت قرني، ص 273 ط: القاهرة. تاريخ الفكر 2/ 175– 180.

وهذا المبدأ المحرك هو الإله وهو المحرك الأول والعلة الغائية التي تجذب كلّ شيء إليها، فيتحرك على سبيل الشوق، إلى علته، وإذا كان العالم قديما فمرد ذلك إلى أن العلة الأولى التي تحركه قديمة وثابتة، وهي هي دائما، وقدرتها على إحداث المعلول واحدة[1].

فلو فرضنا زمانا لم يكن فيه حركة للزم عند ذلك أن لا يكون هناك حركة ابدا، ذلك لأن المحرك قديم، ولا يعقل أن يوجد دون وجود الحركة معه وسواء أنظرت إلى الحركة من جهة المتحرك أم جهة المحرك، أم من جهة الزمان، فإنك لا تستطيع أن تقول أن لها بداية، أما من جهة المحرك فإن جميع الحركات تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، فإذا كان المحرك الأول سرمديا كانت الحركات سرمدية، وأما من جهة المتحرك، وهو الحامل للحركة، فإنه لابد من أن يكون له محرك يحركه، ولا يمكن أن يكون كل محرك متحركا، وأما من جهة الزمان، وهو مقدار الحركة، فإنه إذا كانت الحركة أزلية وجب أن يكون الزمان أزليا مثلها، لأن الزمان مقياس الحركة[2].

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لابد أن يكون ساكنا لأنه لو تحرك فإما أن يتحرك بغيره أو بذاته: فإن تحرك بغيره لافترض محركا لو تحرك افترض محركا بعده، وهكذا إلى ما لا نهاية، ولما كان من المستحيل أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلابد أن لا يتحرك المحرك بغيره. أما إذا افترضنا أن المحرك الأول يتحرك بذاته فسوف ينقسم إلى جزء محرك، وجزء لا يتحرك، لأن الشيء لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها في وقت واحد ومن وجهة واحدة، لذلك ينتهي إلى افتراض محرك يحرك هذه الحركة الأزلية الأبدية ويظل في الوقت نفسه ساكنا ولا يتحرك[3].

يقول أرسطو: "ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين: أولهما أنه لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك يحركه، فحصل لا محالة التسلسل والدور، فلابد من الوقوف عند حد ما، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ للحركة. والوجه الثاني أن كل متحرك ناقص، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المتحرك وخير يشتاقه لاستكمال ذاته، فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطا من كماله، وانتقالا من الخير الكامل إلى ما هو أنقص منه لا محالة، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة إلا وهي دون رتبته، فما القصد حينئذ في حركته[4]".

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية د. جميل صليبا ص 75-76 وقارن: أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 7 ط: القاهرة 1947م.

(2) السابق ص 76، وأرسطو 8-10 وقارن: تاريخ الفكر 2/ 113.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 286.

(4) تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ص 51، نقلا مشكلة الألوهية ص 44.

وفي ركب التيار اليوناني العام القائل بقدم العالم، وأن لا خلق من العدم وأن لا تحول إلى العدم، سار أرسطو، فالعالم عنده لم يخلق لا في مادته ولا في صورته وما دام لم يخلق فهو موجود منذ الأزل، ولهذا نستطيع أن نقرر أن الخلق عند أرسطو ليس إلاّ تحولا من النقص إلى الكمال – كولادة كائن حي – والفناء هو التحول من صورة عليا إلى صورة أدنى منها – كالانتقال من الحياة إلى الموت –، فلا وجود لخلق مطلق ولا لفناء مطلق[1].

وإذا كانت علاقة الصورة بالمادة في فلسفة أرسطو تتضمن الحركة والشوق والنزوع، فإن الحركة عند ارسطو لا أول لها، لأن الشوق وهو هنا نوع من الحركات، يجب أن يكون أزليا، ومن ناحية أخرى أن كل حركة عن سكون، وكل سكون عن حركة، أعني أن كل حركة لابد أن يسبقها حركة أخرى، سواء كانت هذه الحركة من أجل تسكين الشيء أو تحريكه، لكن ذلك كله لا يعني أن لا أصل للحركة، فهناك المحرك الأول الثابت الذي لا يتحرك، والذي عن طريقه كانت الحركات الأخرى، هذا المحرك هو الإله أو عقل العالم، على أن أرسطو لا يذهب إلى القول بأن إلهه يحرك العالم عن طريق التأثير المباشر، أو حتى عن طريق النفس الكلية كما هو الحال عند أفلاطون، فأرسطو ينكر ذلك، ويرى أن المحرك للأشياء طبائعها فحسب[2].

ومن المعروف أن أرسطو ذهب إلى أن حركة العالم المادي تتم عن طريق ما أسماه "حركة العشق"، بمعنى أن العالم يحب الإله ويعشقه ويريد أن يتمثل به ويقترب منه، وعن طريق هذا الحب أو العشق يتحرك العالم.فتأثير الله في العالم إذن: "ليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوها، لأنه لا يؤثر فيه إلا كعلة غائية لا تزيد على أن تكون مبدأ لوحدة العالم كما يكون حلا لتفسير الحركة والتغير المستمرين في العالم[3].

ومن هنا يتضح لنا رأي أرسطو في صلة الله بالعالم وفي حدوث هذا العالم وقدمه فإن خلاصة مذهبه على هذا النحو الذي صورنا أنه لا وجود من عدم ولا عدم بعد وجود، فالموجودات إذن قديمة بموادها، حادثة بصورها، وكل فعل للفاعل منحصر في إحداث هذا الانتقال من القوة إلى الفعل، وبالعكس، ويلزم من هذا في نظر أرسطو ان الله ليس متقدما على العالم في الزمان، وإنما نظنه كذلك لقصر نظرنا وعجز إدراكنا عن فهم الترتيب بين الموجودات، دون اعتبار الزمان والتقدم والتأخر.

فأسبقية الله للعالم في نظر المعلم الأول ليست إلا أسبقية فكرية، لا أسبقية علة لمعلول، ولا مؤثر بأثر، وإنما هي أشبه ما تكون بأسبقية المقدمة المنطقية لنتيجتها، فالله مقدمة منطقية والعالم النتيجة، والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدمة النتيجة وجودها، فالنتيجة في القضية المنطقية تتبع المقدمة، أعني المقدمة تذكر أولا والنتيجة ثانيا، ولكن جاءت أولا في الفكر لا في الزمن، فالتقدم والتأخر في المقدمة والنتيجة فكري لا

---

(1) تاريخ العلم، سارتون، 3/ 223.

(2) فكرة الطبيعة، د. فيصل عون، ص 93-94 ط: القاهرة 1980م في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص 149.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 289.

زمني، وكذلك واجب الوجود، أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أول في الفكر لا في الزمن وعلى هذا: فلا تقدم في الزمان ولا ارتباط علة بمعلول بينهما[1].

الإله في فلسفة أرسطو الميتافيزيقية:

يستدل أرسطو على وجود الله تعالى من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة. فالزمان لا بداية له ولا نهاية، لأن كل آن منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد. ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية، ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية، وهي حركة السماء الأولى، وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها[2].

فالوصول إلى الإله كما يرى أرسطو بالترقي مع سلم الطبيعة والبحث في عللها المؤثرة حتى تصل إلى العلة الأولى التي هي مبدأ كل شيء، وهي الإله، فالإله عنده علة العلل، وهو أزلي وهو المحرك الأول لهذا العالم، لأن هذا العالم من خصيصته التحرك وهذه الحركة ليست من ذاته، وإنما هي من علة خارجية عنه، وهذه العلة هي المبدأ الأول لوجوده، فهي المحرك له، وفي نفس الوقت غير متحرك، لأنه لو كان متحرك لاحتاج إلى علة تحركه، فيلزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل.

وإذا فإن لهذا الكون إلها واحدا منزها عن الزمان والمكان، والتغير والنقص والتأثر بغيره، وإن كل العلل الغائية تتجه إليه وتتعلق به، وهو لا يتجه إلى شيء، ولا يتعلق بشيء، ويسمى عنده "بالمحرك الأول وجوهر الكمال" الذي يسير العالم نحوه.

ومن خصائص الإله عند أرسطو: أنه فعل محض، أي لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوة، إذا لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفادا من غيره، ولو كان كذلك لكان ناقصا ومخلوقا. وهو واحد من كل وجه، ويدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحداً، وذلك أن التعدد يؤدي إلى الانقسام وتعدد الأوامر والنواهي وتناقضها مما يستحيل معه انتظام أمر الكون وتناسب الحركات.

والإله في رأي أرسطو لا تداخله الكثرة بوجه، إذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال، إذ كل مركب صائر إلى الانحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده، فلا يكون الواحد إلا بسيطا.

---

(1) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص 127- 128، وقارن: قصة الفلسفة اليونانية، ص 239-240.

(2) الفلسفة عند اليونان ص 286.

ومن صفات الإله كذلك أنه ثابت ومستقر على حالة واحدة، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال إلى حال، حتى يتم تصويره وتشكله، والواقع بالفعل أو واجب الوجود تام، وإذا كان كذلك فهو على حالة واحدة مستقرة ثابتة[1].

وهذا الإله الواحد المنزه عن كل نقص والمحرك الأول وعلة العلل، هو في نفس الوقت لا يعقل إلا ذاته، ولا يعلم إلا إياها، لأن العلم الإلهي أشرف العلوم، ومن ثم فهو لا يعلم شيئا عن هذا العالم الذي يحركه، لأن هذا العالم مليء بالنقائص، والعلم به نقص لا يليق بذاته، حيث يجب تنزيه الإله عن إدراك النقائص "فعلم الله إذن لا يتعلق إلا بذاته، ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه، ولا علم له بالمفردات الحسية ولا بالجوهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات[2].

يقول أرسطو في ذلك: لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء، ثم لو قلنا أن له علما بالأشياء الخارجية عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادا منها، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله،...

فالأولى أن يقال: إنه ليس للإله علم بغيره، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته، فهو إذن: علم وعالم ومعلوم من ذاته، فالحاصل أن المبدأ هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال"[3].

أما هذا النظام الحكيم المشاهد في العالم، فعلته الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية، وأن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للإرادة ولا للعلم الإلهيين فيها أي تدبير، بل هي حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة، وشوقها القاهر الذي يدفعها دائما إلى الانتقال من القوة إلى الفعل. وفي هذا يقول أرسطو: "وأصل هذا النظام الغريب، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول، بل هو شوق الأفراد له، لا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه، ساع إلى الاتصال بمبدئه حتى يلحق به، فهذا الشوق هو سبب ترقي الموجودات من طور إلى طور،

---

(1) مشكلة الألوهية، د. غلاب، ص 45 وقارن: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 234- 235، قضية الألوهية في الفلسفة، د. عبد الفتاح الفاوى، ص 36، ط: دار المأمون القاهرة 1983م نماذج من فلسفة اليونانيين ص 151.

(2) مشكلة الألوهية، ص 46، الطبيعة وما بعد الطبيعة، يوسف كرم، ص 161.

(3) تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ص 53-53 نقلا عن مشكلة الألوهية.

فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل... الجيش الجرار اجتمع تحت إذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الكل بكلمة الأمير وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود الجيش ولا تنتظم حركاته[1].

وأرسطو بذلك يتصور الإله منطويا على نفسه، ومقصورا على برجه العاجي غير عالم بشيء من الكون، أو مريد لشيء مما يجري فيه من أحداث وغير مهتم بشيء أو مقدرا لشيء ومعنى ذلك هو نفي التدبير عن الإله.

تعقيب:

من استعراضنا لفلسفة أرسطو الميتافيزيقية، وتصوره للوجود الإلهي، يمكننا القول بأن أرسطو كان يتجه إلى إجلال الإله وتنزيهه، ولكنه سلك إلى تلك الغاية سبلا ملتوية ومعوجة، فجعل من الإله محركا للعالم ولكنه محرك جاهل وقائد أعمى وعلة أولى غير منشئة، فلم يكن بذلك متفقا مع المنطق القديم الذي وضع أسسه وقعد قواعده، ولهذا كانت فلسفته الإلهية هدفا للهجوم من تلاميذه، ثم لمن جاء بعدهم من الفلاسفة والمفكرين، وفي ذلك يقول الدكتور غلاب: "ولما رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية قد حاد عن المبادئ العقلية الأولية، وجهوا آلية هذه الاعتراضات القاسية، فقالوا بعد كلام طويل: "ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى انه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة، ثم مثلته بقائد الجيش، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها، وإذا جحدت تدبيره إياه فمن أين وجود العالم في بدء نشأته؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أموره ولا أدنى إلمام به، فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالأخرى، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين: عالم الحس وعالم المعاني، واليقين، ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما. وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم، ولا حاجة للعالم بالإله[2].

هكذا يقدم لنا أرسطو مذهبه الميتافيزيقي، وفلسفته فيما وراء الطبيعة بما تضمنته من آراء أثارت كثيرا من الجدل المنطقي والصراع الفلسفي، فيما بعد أرسطو عامة، حيث قرر أن الإله جاهل بما في الكون الذي يحركه، وليس ذلك فحسب، بل هو أيضا لا يدبر شئونه، وإنما الحركة التي نشاهدها في هذا العالم إنما

---

(1) السابق ص 55-56 نقلا عن مشكلة الألوهية، الفلسفة عند اليونان ص 289.

(2) تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ص50، 55، 56، نقلا عن الفلسفة الإغريقية، د. غلاب، 2/ 89-90، مشكلة الألوهية، ص 48- 49.

هي نتيجة الحركة الأولى له وهي أمر طبيعي، لأنه يتحرك بدافع الشوق الطبيعي ليترقى من أدنى إلى أعلى متجها إلى المبدأ الأول، وواضح من ذلك أن الإله في نظر أرسطو لم يخلق العالم من عدم لأن المادة قديمة، فهو محرك للعالم فقط.

وقد أثيرت حول فلسفة أرسطو الإلهية عدة اعتراضات من أهمها:

1- أن القول بقدم العالم وأزلية الحركة وإنكار الخلق والعناية، يجعل الله عاطلا من فعله الضروري وهو الإيجاد، أو حتى مجرد الحفظ والعناية. فالله بحسب المذهب الأرسطي خاضع للضرورة الكونية أي لمبدأ الحتمية، ثم كيف يكون إلها من لا اختيار ولا حرية له في الفعل، ومن لا يعلم عن موجوداته أي شيء، إنه كالقابع فوق قمة هرم وقد حيل بينه وبين أن يرى ما تحته.

2- أن وظيفة المحرك الأول الرئيسية هي أن يحدث الدفعة الأولى للوجود وكيف يتم ذلك والله غير مادي والعالم مادي؟ لقد رجع أرسطو عن القول بالمماسة لهذا السبب، ولكنه لم ينجح في إيضاح كيفية إحداث هذه الدفعة، فلا يمكن أن نقبل فكرة تحريكه العالم على أنه علة غائية له، إذ أنه لابد للحركة وهي فعل من محرك فاعل حاصل على إيجابية الفعل من خلق وتأثير مستمر، وليس مجرد حركة رفع أولى كما يقول أرسطو.

3- ماذا يعني أرسطو بعشق الموجودات للإله؟ وما الذي تعشقه فيه؟ وما هي مكونات الجوهر الإلهي التي تصلح لأن تكون موضوعا لعشق الموجودات؟ أن الكمالات الإلهية غير ذات محتوى عند أرسطو، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغوا إذا لم تكن قد وسعنا دائرة الفعل الإلهي وجعلنا الإله فاعلا على الحقيقة لا على المجاز، ثم ما هو معنى الغبطة الإلهية والتأمل الإلهي في مذهب يعطل الذات الإلهية ويخلع عليها ثابتا وسكونا مطلقا ويجردها من المعنى الكامل للحياة الأبدية القائم على الفعل والقدرة المثلة في الأمر التكويني؟

إن موقفنا كهذا كان يجب أن يؤدي إلى ما قاله أفلاطون من أن الله كالنقطة الرياضية، فهو ذات مفرغة ومع هذا فهو حاصل- في نظره – على أسمى الكمالات، إن العجز عن إدراك حقيقة مكونات الذات الإلهية وتفاعلها مع البناء الوجودي، قد أدى بأمثال هذه المذاهب إلى تخطيط الوجود بمعزل من الله ثم محاولة الربط بطريقة تعسفية، وتعود لتضفي على الوجود الإلهي أسمى الصفات وأشرفها دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير في المخطط الوجودي، فتكون هذه الصفات مجرد ألفاظ لا مدلول لها.

4- كيف تكون الماهية الإلهية نموذجا للعالم والله لا يعلم شيئا عن هذا العالم، وليس له أي تأثير في تكوينه؟ وإذا كان الله غير فاعل على الحقيقة فكيف تم هذا التوافق والتماثل بين الماهية الإلهية والعالم؟ أيكون ذلك من قبيل المصادفة أو من قبيل الانسجام الأزلي؟

إننا نستطيع أن نؤكد – بحسب أقوال أرسطو – أن ها التماثل لم يحصل بإرادة الله، إذ أن الله عند أرسطو لا اختيار له – كما سبق أن ذكرنا – والانسجام الأزلي يخلع على العالم قدرة ذاتية مساوقة للقدرة الإلهية[1].

والحق أن القول بأن الماهية الإلهية نموذج للعالم إنما يعد ترديدا لما نادى به أفلاطون عن الماهية وهي مثال الخير رئيس عالم المثل. ففيم أذن كان النقد الشديد الذي وجهه أرسطو إلى أستاذه، وقد انتهى به المطاف إلى الموقف الأول الذي التزمه في دولته المثالية عن الإله وصفاته؟

وفي رأينا أن أرسطو زلت قدمه وسقط سقطه لا تغتفر له، فضلا عن التناقض العقلي الظاهر في فلسفته الإلهية. فمن أين الكمال الذي يوجبه بإله ما دام ينفي عنه العلم الذي يحركه؟ فكأن الإله عنده قوة صماء خرساء جاهلة، خارجة عن العالم لا تدري عنه شيئا، إذ أنه يتصور الإله منطويا على نفسه، ومقصورا على برجه العاجي، غير عالم بشيء من الكون، ولا مريدا لما يجري فيه من أحداث، فهو بهذا ينفي التدبير الإلهي للعالم عن الإله.

وجملة القول: أن فكرة الألوهية بالمعنى الموجود في الأديان السماوية لم تكن موجودة في الفلسفات اليونانية إطلاقا، لأن أهم عنصر في الألوهية وهو التوحيد لم يكن موجودا في فلسفة الإغريق، كما أن العلاقة المتبادلة والصلة الروحية بين الإله والعالم غير موجودة، بل كانت العلاقة علية وسببية محضة، علاقة آلية ميكانيكية طبيعية لا مكان فيها للحكمة والتدبير والتعقل ولا مكان فيها للروحانيات. وعلى ذلك يكون من الظلم مقارنة آراء الإغريق في قضية الألوهية بآراء غيرهم من أصحاب الأديان السماوية الموحدة.

وبعد كل هذا الذي حاول أرسطو أن يكشف به فكرة الألوهية وما يلابسها من خصائص وصفات، فلا يزال هذا الجانب من فلسفته غامضا، ولا تزال أركان نظريته في الكون والوجود والعلية والغائية والعاقلية والمعشوقية، أقوال لا يزال رأيه في ذلك كله يمثل ركنا مظلما وصورة مهزوزة لإلهه، وعلى الأخص في فكرة صلته بالعالم.

الإله بين أفلاطون وتلميذه أرسطو:

يعترف أرسطو بالألوهية كأستاذه أفلاطون حيث قال أرسطو بالإله والهيولي مضافا إليها –، كما قال أفلاطون بالمثل والإله، ثم المادة تخلقها المثل عند أفلاطون أو تتكيف بالصورة، والصور تنوع الأشياء عند أرسطو، والإله على رأيه لم يخلق المادة بل حركها فقط، ونظم إخراجها من حيز القوة إلى حيز الفعل

(1) تاريخ الفكر 2/ 205 –206 دروس في تاريخ الفلسفة، ص 28–29 تاريخ الفلسفة اليونانية ص 182، قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص 114 وأعلام.

فحسب، وجعل الشأن في الخلق والإبداع للصورة عند أرسطو والمثل عند أفلاطون، وأفلاطون يضفي على الإله من القداسة والخيرية ما لم يكن عند أرسطو، إذ سماه الحيز الأعظم ولكنها على كل حال قداسة جامدة معطلة.

وكما أن للمادة والصورة الشأن الأول عند أرسطو في إيجاد الوجود وتنوعه، فالمثل عند أفلاطون هي الكليات والحقائق الأولى التي بوجودها يتعين وجود المادة وأعيانها، بل إنها هي المبدع الأول لها، وبالمثل لا بالهيولي ولا بالصورة كما عند أرسطو تشكلت أفرادها وتغايرت صورها. ويتعالى الله الخالق عن ذلك الرأي من الفيلسوفين علوا كبيرا.

ولكل كائن جزئي عند أفلاطون مثال كلي كأصل لنوعه ومكمل له بحيث لا يوجد الكائن الجزئي – الشيء – ما لم يوجد الكائن الكلي – المثل –، فأرسطو استدل مثل أستاذه بالهيولي وتنوع المادة بالصورة، ولا دخل للمثل في ذلك، ومن جهة أخرى فالمادة عند أرسطو قديمة، وعند أفلاطون أنها ظلال وهمية ولا قدم إلا للمثل، وإن كان الله عند أفلاطون هو مثال الخير الأعظم، فهو عند أرسطو كائن روحي متمتع بالسعادة الكاملة، وهو مشغول عن تدبير العالم لإنهماكه في مشاهدة ذاته الخيرة، فأفلاطون شغله بالخير النظري، وأرسطو شغله بالكمال عن الخلق والإبداع[1].

والخلاف بين أرسطو وأفلاطون ينحصر في أن أفلاطون جعل الشأن الأول للمثل دون المادة، وأرسطو جعل الشان الأول للمادة وسندها بالصورة، ثم أنكر المثل، فكأن أفلاطون إزاء ذلك يمثل في ذاته شاعرا مثاليا، وأما أرسطو فقد كان يمثل العالم الطبيعي المدقق، ومع أن كليهما قالا بالواحد، إلا أن الإله في نظر أفلاطون هو الخير الأعظم فقط أو أرسطو فهو يقلل من قيمة الألوهية إذ جعلها مشغولة عن العالم بنفسها. والنتيجة أفلاطون وتلميذه أرسطو قد اختلفا اختلافا جوهريا في مبدأ الوجود، فجوهر الوجود في رأي الأول المثل – وواحدها المثال – والمثال هو الحقيقة البارزة للكائن، فهو يفصل العام عن الخاص ويجعل الأول علة له، أما الثاني – أرسطو – فبالضد يصل العام بالخاص ويجعل الكائن المكون منهما – أي من الهيولي والصورة – هو الواقع. وعندنا أن المثل الأفلاطونية تقابلها الهيولي الأرسطو طاليسية، من حيث أن المثل عند أفلاطون مصدر الأشياء والصور عند أرسطو مصححه وجود الأشياء[2].

---

(1) تهافت الفلسفة، أبو الفيض المنوفي، ص 97-98.

(2) السابق ص 98.

المبحث الثالث

نظرية المعرفة في فلسفة ارسطو

نظرية المعرفة: هي النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشيء المستقل عن الذهن الذي تناوله[1].

والبحث في مسائل المعرفة قديم قدم البحث في الطبيعة والإنسان وما وراءها، فقد كانت مسائلها مجالا للبحث والنظر في ذلك الوقت الذي أخذ فيه فريق من فلاسفة الإغريق يعودون عن فلسفات أسلافهم في الوجود والعالم الطبيعي إلى الإنسان، أو ما يسمونه الانتقال من الموضوع إلى الذات، ومن الأشياء إلى المعرفة.

وإذا تتبعنا تاريخ الفكر الفلسفي لجد السوفسطائيين كانوا – بحق- أول من وجه النظر على مباحث المعرفة وحدودها، فأثاروا مشاكل هامة، وأعملوا الهدم حتى في أبسط مسلمات العقل، حتى استحال قيام العلم، فقد قالوا بنسبية المعرفة، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، فامتنع لديهم كل قول أو معرفة، وقد استند السوفسطائيون إلى خداع الحواس وعدم الثقة في الإدراك الحسي، وتلاعبوا بالألفاظ مستخدمين طرق التورية والجناس اللفظي حتى أشاعوا الغموض والاضطراب في أفكار الناس وأقوالهم.

الأمر الذي دفع بشخصية "سقراط" إلى الظهور للدفاع عن العلم وموضوعيته بطريقته الجدلية التي كانت تستهدف وضع التعريفات لكي يقوم العلم وتصح المعرفة. وقد كان جوهر فلسفته عبارته المشهورة: "أعرف نفسك بنفسك"، فهو الذي حول النظر إلى المعرفة، بل جعلها فضيلة والجهل رذيلة. وقد قال بالعقل مصدرا للمعرفة، من خلال معاييره الثابتة، والتي تشترك فيها العقول جميعا، ورد شك السوفسطائية إلى اعتمادهم على الحس الذي يختلف باختلاف الأشخاص، وهذا خلاف العلم الذي هو معرفة الكليات الثابتة في الأشياء، وهذه مصدرها العقل[2].

وجاء أفلاطون فواصل منهج أستاذه "سقراط" معتبرا التعقل معيار الحقيقة الصادق الأمين، خلافا للمعرفة الحسية الخادعة، وقد ميز أفلاطون بين نوعين من المعرفة: معرفة يقينية تنصب على المعقولات العليا وهي "المثل"، والمعقولات السفلي، وهي المتوسطات الرياضية ومعرفة ظنية: وهي تنصب على المحسوسات

---

(1) معجم اللغة العربية الفلسفي، المجمع اللغوي، ص 203، ط: الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية.

(2) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص 100، ط2: بيروت.

الطبيعية. والعليا عنده هي المعرفة اليقينية الحقة وتختلف عن الظن والإحساس، في أن العلم إنما يؤسس على العقل ومبدأ العلية أما الإحساس فهو نسبي.

والمعرفة عند أفلاطون تبدأ بالإحساس ولكنها لا تلبث أن تتجاوزه إلى المثل، وفي نطاق إدراك المثل نجد معيار الصدق يتمثل في المطابقة بين محتوى إدراكنا العقلي والحقيقة التي هي المثل، ذلك أن كل معرفة فإنما هي تذكر لما سبق أن عاينته النفس في العالم المعقول، وما المحسوس إلا مناسبة لاستحضار المعقول[1].

وقد خلف أفلاطون تلميذه أرسطو الذي جعل للتجربة الحسية مقاما مهما في المعرفة باعتبارها الأساس الذي تنهض عليه المعرفة التي يقوم بها العقل، "فمذهب أرسطو في المعرفة متصل بمذهبه في الوجود. فما دامت المحسوسات موجودات حقيقة فإن الإحساس إدراك شيء حقيقي لا إدراك شبح أو خيال – كما يقول أفلاطون – أما الماهية فإن العقل يحصل عليها بتجريدها من المادة وتعقلها خالصة من كل عرض شخصي فمثلا نرى "أحمد" ويدرك فيه كل حس من حواسنا موضوعه الخاص من لون ومقدار وصوت وغير ذلك، ولكن العقل يدرك وراء هذه الأعراض أن "أحمد" إنسان" أو يدرك الإنسانية متحققة في شخص معين كما هي متحققة في آخرين. فإدراك الماهية لاحق لإدراك الشيء الجزئي لا سابق عليه كما ظن أفلاطون"[2].

فأرسطو يقرر أن الحواس الخمس هي نافذة الجسم المفتوحة على العالم الخارجي، حاسة الذوق تدرك بالاتصال طعم الأشياء، حاسة الشم تدرك ولو عن بعد روائح الأشياء، حاسة اللمس تميز الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي في كل أنحاء الجسم، وحاسة السمع تدرك ولو عن بعد الأصوات، وحاسة البصر تدرك المرئي ولو عن بعد أيضا. إلى جانب هذا يملك الإنسان إدراكا باطنيا يحاول به أن يجرد من الصورة المادية ما يبقى في ذاكرته لذلك تصبح معرفته تجريدية ذهنية، تحفظ جواهر الأشياء بعد أن تنتزع منها صفاتها المحدودة، مثلا الألوان يدركها الإنسان كمفهوم مجرد بعد أن يدرك الألوان حسيا بحاسة بصرة.

ثم يقرر أرسطو أن المعرفة تذكرية إرادية لا حدسية كما قال أفلاطون، بمعنى أن الإنسان يريد أن يعرف ولا يتذكر دون مجهود، وهذه الإرادة تجعل الإنسان يستدعي أفكاره بصور مشابهة أو مترابطة، وهذا ما نعرفه اليوم باسم تداعي الأفكار[3].

وواضح مما سبق أن ثمة طريقان رئيسيان للاتصال بالوجود لتفسيره ومعرفته طريق الحواس، وطريق الفكر أو العقل. ولم يكن ذلك غريبا على أرسطو، ذلك الفيلسوف الواقعي التجريبي، والذي جمع

---

(1) الفلسفة ومباحثها، د. محمد علي أبو ريان، ص 215، ط 3: دار الجامعات المصرية 1972م.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 29.

(3) الفلسفة العربية عبر التاريخ، د. رمزي نجار، ص 53، ط2: دار الآفاق الجديدة بيروت 1979م، وقارن: العلم الإغريقي، بنيامين فارنتن ترجمة محمد شكري 1/ 144 وما بعدها، ط: النهضة المصرية 1958م.

بين العقل والحس في مشكلة الوجود، قادر أن يجمع أيضا بين الحس والعقل في نظرية المعرفة. وكما يقول أحد الباحثين: أن أرسطو يعين للإدراك الحسي نصيبا هاما مكافئا لنصيب الفكر والعقل في بناء المعرفة، وقد أصاب إذ تمسك بان الحواس لا تستطيع بذاتها تحصيل المعرفة عن طريق مراحل محددة من الإدراك الحسي إلى العلم والاستدلال(1).

والعقل البشري – في رأي أرسطو- هو عقل بالقوة، يولد كصفحة بيضاء لاشيء عليها، ثم بواسطة التجريد يبدأ الإنسان يخط هذه الصفحة بالمعرفة، والمعرفة هذه عامة لا جزئية، ومعنى ذلك أن معرفة الإنسان تنطلق من المجرد إلى الحس لا العكس، مثلا يقول أرسطو: أننا بعقلنا لا نرى افلاطون – مثلا – الذي هو إنسان، بل نرى الإنسان الذي هو في أفلاطون، فلا وجود للمعقولات إلا بالذهن عكس ما قيل في عالم المثل(2).

والتجريد والتعقل فعلان متمايزان: التجريد شرط التعقل، فلابد لحصول التعقل من تأثر العقل بالماهية، كما أنه لابد لحصول الإحساس من تأثر الحس بالمحسوس، ولكن الماهية ليست موجودة في الخارج مفارقة للمادة، وإنما هي مغمورة فيها، فلابد من قوة تستخلصها منها وتحيلها صالحة لأن تتعقل. لذلك يضع أرسطو عقلين في النفس الإنسانية: الأول يجرد، ويسميه عقلا فعالا ويشبه فعله بالإضافة إلى الماهية المعقولة بفعل الضوء بالإضافة إلى الألوان، إذ يحولها من ألوان بالقوة – في الظلمة- إلى ألوان بالفعل، والعقل الآخر يدرك، ويسمه عقلا منفعلا يتأثر بالماهية المجردة كما يتأثر الحس بموضوعه، فيعقلها(3).

ولكن كيف تنتقل المعقولات لتصبح بالفعل بعد أن كانت بالقوة؟

يقرر أرسطو أن ذلك يتم عن طريق العقل الفعال، وهو عقل بالجوهر لا يدخله جسد هو عقل جميع الأنفس البشرية، يتصل بعقولنا الفردية، ويعاملنا كما يعامل النور الأشياء التي لولاه لا نراها. كذلك العقل الفعال عقل الأرض لولاه لا وجود لعقولنا الفردية إلا بالقوة، هو وحده يحولها إلى عقول فردية بالفعل تدرك كل المعقولات، حتى ما ضعف العقل عند الشيخوخة فهذا لا يعني أن العقل جسد، بل مرد ذلك إلى كون القوى الحيوانية المدركة كالحواس قد ضعفت، وبالتالي صار على العقل أن يتحمل صعوبة المهمة، لأن نوافذه على المعرفة أي الآلات والحواس لم تعد قادرة أن تكون قوية كما كان سابقا(4).

---

(1) الفلسفة اليونانية، تايلور، ص 129.

(2) الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص53.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة ص 29، وقارن: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام د. محمود قاسم ص 194، 195 ط: الانجلو المصرية 1969.

(4) الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 53-54.

وقد تأثر أرسطو بمبدأ الشبيه يدرك[1] وقسم العقل إلى عقل فعال، وعقل منفعل، ويمكن النظر إلى مذهب أرسطو في المعرفة – باعتبار قيامه على الإدراك الحسي- والقول بأنه مذهب تجريبي، ولكن تدخل العقل الفعال في سير المعرفة يجعل من الممكن اعتبار المذهب الأرسطي مذهبا عقليا[2].

فالمعرفة عند أرسطو إنما تبدأ من الموجودات الحسية، المركبة من المادة والصورة ووسيلة الإنسان إلى معرفتها الحواس، ولهذا – كما يقول أرسطو – من فقد حسا فقد علما، ولا يمكن أن يوجد في الذهن شيء لم يوجد في الخارج أو لم يمر بالحواس. فالكلي حاصل عن الجزئي، والمعقولات ليست إلا الصفات والخصائص الجوهرية للموجودات الواقعية[3].

وفي رأي أرسطو أن التعقل مشابه للإحساس، من حيث أن الإحساس يقتضي انفعالا عن المحسوس، فكذلك فعل التعقل يقتضي فاعلا ومنفعلا وموضوعا للتعقل[4].

وبهذه الجهود أثبت أرسطو إمكان قيام المعرفة، واعتبر الماهية أو الوجود في ذاته موضوعا، والحواس تدرك النسبي وتترك إدراك المطلق للعقل[5].

وجملة القول: فقد ذهب أرسطو وهو الفيلسوف العقلي إلى أن الحس هو مصدر المعرفة، وان العالم الخارجي هو موضوع معرفتنا، وأن الوسيلة التي تربطنا بهذا العالم هي الحواس، فعنده أن من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بهذا الحس، لكنه ذكر أن المحسوسات أشبه بمادة أولية. إنها انطباعات متعددة متنوعة لابد لها من قوة توجدها وترتبها وتصنفها وتجمع ما بينها من صفات مشتركة، هذه القوة هي العقل، فالعقل يعمل في الطبيعة والطبيعة تمد العقل بموضوع عمله، فالمعرفة عند أرسطو هي: فعل أو عملية يشترك فيها الحس والعقل باتصالهما بالعالم المحسوس، أطراف ثلاثة عند أرسطو لا غنى لواحد منها عن الآخرين.

فأرسطو على عكس أستاذه أفلاطون يؤكد ما للمعرفة الحسية الواقعية من قيمة وحقيقة ويقين، وإن كان لم يختلف معه في كون يقينها في درجة أقل من يقينية المعرفة العقلية ودقتها.

---

(1) الشبيه يدرك الشبيه، معناه: أن أي شيء لا يدرك كل شيء أو أي شيء، بل يدرك من الأشياء ما هو متفق ومناسب له، أي أنه لابد من وجود عنصر التشابه والمشاركة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وكأن الإنسان يحتاج إلى شيء أو عنصر إلهي لكي يدرك ما هو إلهي، كما أن الموجود الحق لا يمكن أن يدركه إلا موجود حق هو الآخر، وهو الذي يطلق عليه العقل. فالموجود الفعلي لا يمكن معرفته إلا بأداة عقلية، وكذلك فإن الموجود الحسي يحتاج إلى حس لكي يدركه ويعرفه، وتتوقف نوعية الإحساس على نوعية الحاسة أو العكس. أنظر: نماذج من فلسفة اليونانيين، د. سامي نصر لطف، ص 278 ط: القاهرة 1976 م.

(2) الفلسفة ومباحثها، ص 216.

(3) نظرية المعرفة عند ابن سيناد. فيصل بديرعون ص 170 ط: القاهرة 1983.

(4) السابق، 226.

(5) مصادر المعرفة ي الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي، ص 66، ط: السعودية، 1992 م

لقد أبطل أرسطو إدعاء منكري المعرفة الحسية، هؤلاء الذين رأوا أن كل ما يظهر للحواس فليس بحق، ولقد أقام أرسطو إبطاله لدعوى هؤلاء المنكرين على أن الكذب والبطلان ليس خاصا بالحس والحواس، وإنما يقع للحواس عرضا، ولكن الكذب يعد ذاتيا وأساسيا للخيال، وذلك فالخيال عند أرسطو هو الذي يمكن القول فيه بأن ما نصل إلى المعرفة عن طريقه فليس بحق ولا صدق، إذ يمكن لقوة التخيل أن تتخيل أشياء ليس موجودة حقيقة.

وليس ضروريا أن يمتد كذب وبطلان هذه القوة إلى المحسوسات ذاتها لكي نقطع بكذبها وبطلانها، لأن المحسوسات بالفعل كائنة وموجودة، وليس اختلاف الحواس حول كيفية إدراكها وتفاوت هذا الإدراك من شخص لآخر، أو من حاسة لأخرى ضروريا لكي ننكر وجودها، أو حتى ننكر حقيقتها وصدقها كمعارف ومعلومات يحصل عليها الإنسان بحواسه. فالإدراك الحسي لا يعني الاستغناء بالحواس وحدها عن العقل، بل إن الحواس تحتاج إلى ترجمة معلوماتها، وذلك في الحس المشترك، وهو من الحواس الباطنة، ويعد من القوى النفسية لا المادية وليست حاجة العقل إلى الحواس في ادراك الموضوعات المادية المحسوسة بأقل من حاجة الحواس إلى العقل في فهم وترجمة المدركات الحسية[1].

ويعقب أرسطو على حال هؤلاء في أسلوب ساخر لاذع فيقول: أن منكري المعرفة الحسية شأنهم شأن من يقول بحقيقة الماديات فقط دون ما سواها، من حيث التطرف في الرأي، والشطط في الإدعاء ومثلهم كمثل من يسوى بين إنسان جاهل تماما وبن أفلاطون في علمهما ومعرفتهما أو كمن يشبه رأى طبيب ماهر برأي جاهل في كيفية علاج المرض، وتحديد الذين يشفون والذين لا يشفون، وهذا بالطبع كلام مستحيل[2].

---

(1) نماذج من فلسفة اليونانيين ص 290-291، بتصرف.

(2) ما بعد الطبيعة، لأرسطو، وتحقيق موريس بويج، ضمن.كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، 1/ 432، ط: بيروت 1938م.

المبحث الرابع

النفس في فلسفة أرسطو

قدر للدراسات الفلسفية أن تتخذ اتجاها جديدا بعد سقراط وأفلاطون، فإن أرسطو لم يعمد مثل أستاذه إلى الأساطير لبيان طبيعة النفس ونشأتها ومصيرها، ولم يوجه عنايته إلى البرهنة على خلودها، بل آثر أن يدرس وظائفها وخواصها، لأنه كان يعتقد أن التعريف الذي لا ينطوي على جميع صفات الشيء الذي نعرفه تعريف أجوف لا طائل تحته. ويمكننا القول، دون غلو، أنه جدير بأن يعتبر الجد البعيد لعلم النفس بمعناه الحديث، فقد كان أول من نادى بوجوب الاعتماد على ملاحظة الأمور الحسية والواقعية في هذا النوع من البحوث[1].

وعلم النفس عند أرسطو هو دراسة الكائن الحي، والكائن الحي هو موجود طبيعي، أي متحقق في صورة وهيولي، ذلك أن النفس بالنسبة للكائن الحي هي الجزء الفاعل والروحاني والمجرد فيه، ومن هنا فهي صورته، أما الجسم فهو الجزء المنفعل المادي المحسوس في الكائن الحي فيكون هو هيولاه، أي مادته. ولذلك فإننا نجد علم النفس الأرسطي كان جزاء من العلم الطبيعي باعتبار أن موضوع علم الطبيعة هو دراسة الأجسام بشتى أنواعها، ولما كان من الأجسام ما هو حي ومتحرك حركة ذاتية، لذلك كانت دراسة النفس بوصفها مبدأ الحركة الذاتية ومبدأ الحياة في الكائنات الحية داخلة في إطار العلم الطبيعي الأرسطي بمعناه الشامل[2].

ولقد حدد أرسطو ظاهرة الحياة بوظائف التغذي والنمو والإحساس والحركة المكانية التلقائية، أما الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهي غير قابلة إلا لحركة طبيعية واحدة، ولا يوقف هذه الحركة إلا القسر.

وعلة الحركة في الكائنات الحية هي النفس التي تعد للجسم بمثابة الصورة من المادة، والنفس فضلا عن هذا غاية الجسم الحي وهو آلة لها.

ويخص أرسطو الكائنات الطبيعية بالقدرة على الحركة الذاتية، غير أن الفارق بين الأحياء وغير الأحياء يرجع إلى اختلاف المحرك في كل منها فمبدأ الحركة في الطبيعة غير الحية يرجع إلى طبيعتها الباطنية، أما المحرك في الإحياء فهو النفس، ولكي تكون النفس علة الحركة لابد أن تكون محركا لا يتحرك، ولما كانت غير قابلة للحركة كانت بالضرورة صورة خالصة، لأن كل ما به مادة فهو متحرك أو قابل للحركة. وفي هذه

---

(1) في النفوس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، د. محمود قاسم ص 66، ط 4: الإنجلو المصرية 1969م.

(2) نماذج من فلسفة اليونانيين، ص 258، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 153.

الفكرة يختلف أرسطو اختلافا واضحا عن أستاذه أفلاطون الذي وصف النفس بأنها متحركة فأضاف إليها صفة المادية[1].

فالنفس في فلسفة أرسطو لا تتحرك، لأن كل متحرك بذاته ينقسم ضرورة إلى عنصر يحرك وعنصر متحرك، فالإنسان مثلا كائن متحرك والمحرك فيه هو النفس والمتحرك الجسم، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك لأنها لو تحركت لوجب التمييز فيها بين عنصر محرك صوري وعنصر متحرك مادي، تتصف النفس بالحركة العرضية حيث أنها مصاحبة للجسم الذي يتحرك، وهي في هذه النقطة تختلف عن المحرك الذي لا يتحرك على الإطلاق – ولكن النفس صورة خالصة لا يخالطها أي أثر للمادة.

أما عن الصلة بين النفس والجسم فهي صلة وثيقة، فأرسطو يرى ضرورة التلازم في الوجود بين النفس والجسم، وأن الاتحاد وثيق بينهما، بحيث أنه لا يجوز أن نتحدث عن النفس وحدها، أو عن الجسم وحده، بل يجب الحديث دائما عن الكائن الحي بوصفه وحده كلية تامة، لا يمكن الفصل فيه بين صورة وهيولي، وبين نفس وجسم ويستدل أرسطو على هذا الوجوب الضروري بينهما ببعض الوظائف النفسية التي لا تتم بالنفس وحدها وهي مستغنية عن البدن.

فالانفعالات، مثل الغضب والخوف والفرح والحزن والبغض والمحبة لا تصدر عن النفس وحدها، بل تصدر عن المركب من النفس والجسد، وكذلك الإحساس فهو فعل للنفس يتم بمشاركة أعضاء الحس التي في البدن أما العقل فهو كذلك مفتقر إلى إدراك حسي وتخيل، وهذان لا يتمان إلا بمساعدة الجسم، ومعنى ذلك كله أن الإنسان مركب من نفس وجسد والذي ينفعل ويحس ويتخيل إنما هو هذا المركب لا أحد جزئيه، فليس هناك إذن جوهران مختلفان أحدها مادي لا يعقل والآخر روحي لا يحس، وإنما هناك جزآن لجوهر واحد، وهما متحدان كاتحاد الصورة بالمادة، وإذا كانت صورة الجسم الطبيعي لا تفارق مادته في الوجود كان مصير النفس تابعا لمصير الجسم، فلا توجد بالفعل مستقلة عنه[2].

وهكذا ينتهي أرسطو إلى تاكيد وحدة النفس والجسم وترابطهما في الوجود الواقعي وحينما تريد النفس أنْ تدرك وتعرف ما حولها من موجودات فالانسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماماً، الجسد مادته والنفس صورته، وفيه تتحد المادة والصورة اتحادا جوهريا، وكما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه، كذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير. ويترتب على هذا أنه ليس من الممكن القول باستقلال النفس عن الجسم أو بأن لهذا الأخير وجوداً مستقلاً دونها، ولذا فالبدن جزء من ماهية النفس، وكيف يجوز لنا أن نعدها جوهرا مستقلا، وهي لا تؤدي وظائفها

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 321– 322.

(2) تاريخ الفلسفة العربية ص 79، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 153–154، وقارن كتاب النفس لأرسطو، ترجمة وتحقيق، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 7ط: الحلبي 1949م.

المختلفة إلا إذا استعانت على ذلك بالجسم على نحو ما؟ فهي تستخدم الحواس في الإبصار والسمع واللمس والتذوق والشم، وهل لها أن تتخيل أو تشتهي أو تغضب دون أن تكون على صلة وثيقة بالبدن؟

وكذلك الأمر في كل من الخيال والتفكير، لأن هذا الأخير إنما يتخذ الخيال والحس نقطة بدء له، وإن كان لا يستخدم آلة جسمية، كما هي الحال في الوظائف النفسية الأخرى، وهذا هو السبب في أنه لا يمكن إدراك شيء ما أو فهمه حالة غياب الإحساس ومن جهة أخرى فلابد من أن يكون الإدراك العقلي مصحوبا بإحدى الصور الخيالية، وذلك لأن هذه الصورة تشبه الإحساسات إلا أنها غير مادية[1].

تعريف النفس لدى أرسطو:

للنفس عند أرسطو تعريفان: الأول قوله: إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي[2] ومعنى ذلك إنها تمام الصورة لجسم طبيعي له أعضاء يسميها بالآلات. ويعني أرسطو بقوله كمال أول أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول. وبقوله "لجسم طبيعي" أن الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والموجود بالذات أجزاؤه. وبقوله آلي "إنه مؤلف من آلات – أي أعضاء، وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة[3].

ولما كانت النفس كمالا لجسم له طبيعة معينة خاصة به، فهي لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد في أي جسم غير الجسم الذي أعدت له. ويعد هذا نقدا لآراء الفيثاغوريين الذين يقولون أن النفس يمكن أن تحل في بدن حيوان وتتعاقب في أبدان مختلفة حسب نظريتهم في التناسخ. ويقول أرسطو معقبا على هذا الرأي: عن إي شيء لا يقبل أي نفس كما اتفق، فكمال أي شيء ينشأ فيما هو هذا الشيء بالقوة، أي في الهيولى الملائمة له، فالنفس ضرب من الكمال، وصورة لما هو بالقوة المستعد لقبول طبيعة معينة[4].

ولكن لماذا سمى أرسطو النفس كمالا، وقد كان من الممكن أن يقول أنها صورة فقط؟ إن السبب في هذه التسمية يرجع إلى أن وجود النفس شرف وكمال للبدن،... وهي الشرط الأول أو المباشر الذي لابد منه لنشاط الجسم. وينطبق هذا التعريف على جميع أنواع النفوس، فإن النبات يتغذى وينمو ويتوالد وله نفس نباتية هي شرف وكمال له. كذلك الحيوان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس ويتحرك بالإرادة، فله نفس

---

(1) في النفس والعقل، ص 69.

(2) كتاب النفس لأرسطو، الكتاب الثاني، ص 43.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 156.

(4) تاريخ الفكر الفلسفي، 2/ 123.

حسية هي شرف وكمال له، وكذلك الإنسان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس ويتحرك بالإرادة ويتخيل ويفكر، فله نفس أسمى من نفس الحيوان والنبات.

وحينئذ نرى أن المادة تقبل تعاقب الصور فترتفع في مرتبة الوجود، ولذلك يمكن القول بأن النفس العاقلة التي يتميز بها الإنسان هي أسمى وأكمل الصور التي يمكن نسبتها إلى الجسم الطبيعي الذي توجد فيه الحياة بالقوة[1].

وننتهي من هذا التعريف إلى أن الكائن الحي لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة، وبنفس بمثابة الصورة. فلا النفس ولا الجسم يمكن أن ينفصلا عن الكائن العضوي الحي الذي يعدان بالنسبة إليه وجهين مستقلين، والعلاقة بينهما مشابهة لتلك التي بين المادة والصورة.

ويعرف أرسطو النفس تعريفا آخر فيقول: إنها ما به نحيا ونحس ونتنقل في المكان ونعقل[2] إذن فالنفس مبدأ النمو والحس والعقل، وما يتبع ذلك من النزوع والحركة المكانية، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال من نباتية وحاسة وناطقة. وهذا التعريف أوضح من التعريف الأول، لأنه يعرف النفس بالأفعال الصادرة عنها، أما التعريف الأول فهو مستخرج من آراء أرسطو في المبادئ الطبيعية.

ولا يشترط في النفس – من خلال هذا التعريف – الجمع بين الحس والعقل... الخ كما يتبادر إلى الذهن من واو العطف، بل المراد أن النفس مبدأ لهذه الأمور جميعها أو بعضها على حسب مرتبة الكائن الحي.

فالنفس إذن على الرغم من أن لها تعريفا يسري على جميع أنواعها، إلا أن لها أنواعا ترتب في نظام تدريجي، بحيث يشمل النوع الأعلى الأنواع الأدنى منه. وأدنى أنواع النفس هي النفس الغاذية، لأنها موجودة في كل الأحياء، ثم تليها النفس الحساسة، وهي موجودة في جميع الحيوانات، وتتدرج وظائف هذه النفس بحيث تبدأ دائما بحاسة اللمس لأنه أبسط الإحساسات، ويشترك في كل الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيدا، ثم يلي اللمس الذوق فالشم، فالسمع، فالبصر. ولا تقتصر وظائف النفس الحاسة على الإدراك الحسي فحسب، بل تشمل أيضا الشعور باللذة والألم الذي يتبعه الرغبة والنزوع، كذلك يتفرع عن الإحساس قوتي الخيال والذاكرة الموجودتين عند بعض الأنواع العليا من الحيوان. أما أعلى النفوس وأرقاها فهي النفس الإنسانية التي تتميز عن باقي أنواع الحيوان بالقوة العاقلة[3].

فالنفس عند أرسطو ثلاثة أنواع هي: النفس النامية، والنفس الحساسة والنفس الناطقة، ولهذه الأنواع ترتيب يدل على أن كل نوع منها يفرض وجود النوع الذي قبله. فالنفس الحاسة تفرض وجود

---

(1) في النفس والعقل، ص 69-70.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 156، كتاب النفس لأرسطو الكتاب الثاني ص 50.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 326.

النفس النامية، والنفس الناطقة تفرض وجود النفس الحاسة، وإذا كانت النفس النامية موجودة في النبات دون الحس والعقل فإن النفس الحاسة موجودة في الحيوان، والنفس الناطقة موجودة في الإنسان.

أولا: النفس النامية: وهي مشتركة بين الأجسام الحية جميعا، وتسمى بالنباتية، لأنها موجودة في النبات دون الحس والعقل وهي أدنى أنواع النفوس، وهي أساس الحس والعقل حيث لا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والحيوان الناطق، وللنفس النامية وظيفتان: النمو والتوليد،... فالنمو يكون بالتغذية وهو لحفظ الفرد، والتوليد يكون بالنسل الذي يحفظ النوع،... فبالتوليد يبقى الكائن المائت لا هو هو، بل شبيها بنفسه، لا واحدا بالعدد بل واحدا بالنوع[1].

فالنفس النامية هي أول قوى النفس عند أرسطو وأعمها، وبها توجد الحياة لجميع الكائنات ولها وظيفتان: التوليد والتغذي، بهما تضمن بقاء الأنواع واستمرارها وعدم اندثارها.

ثانيا: النفس الحاسة: وبها يشارك الإنسان الحيوان في الإحساس والشعور. وتنحصر وظائفها في فعل واحد، وهو الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صورة إلى الداخل والنفس الحاسة تختلف كمالا باختلاف أنواع الحيوان، وفي الأنواع العليا نجد الحواس مؤلفة من قوى الحواس الخمس الظاهرة المعروفة، ومن الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك، والمخيلة والذاكرة، ولكل حاسة من الحواس الخمس الظاهرة اختصاص في النقل إلى الداخل، وهي لا تدرك من الشيء إلا صفاته، فتدرك من قطعة الذهب مثلا إنها صفراء وإنها ثقيلة أو خفيفة، وإنها خشنة أو ملساء، ولكنها لا تدرك ما وراء ذلك من جوهر الشيء وقوامه الذي اتصف بهذه الصفات، أي إنها تدرك الصورة لا الهيولي.

وجميع الإدراكات التي تأتي عن طريق الحواس الخمس تتجمع في مركز خاص يسمى: بالحس المشترك، الذي هو قوة تنتهي إليها الإحساسات الظاهرة فتؤلف بينها، فتدرك مثلا أن هذه الوردة الحمراء طيبة الرائحة، وأن هذه التفاحة الحمراء لذيذة الطعم، فتجمع لك بين إحساسين مختلفين. والمخيلة: هي القوة التي تتجمع فيها صور الأشياء بعد زوالها من أمام الحواس الظاهرة وتستعيدها، فتدرك الشيء في حال غيبته وهذه القوة هي مصدر الصور التي تتراءى لنا في الأحلام. والذاكرة: هي قوة تدرك أن الصورة الماثلة الآن في الإحساس أو في المخيلة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي، وقد تؤدي وظيفتها عفوا، فيسمى ذلك ذكراً، أو بالإرادة فيسمى فعلها تذكرا. وقد تؤدي وظيفتها عفوا، فيسمى ذلك ذكرا، أو بالإرادة فيسمى فعلها تذكرا. والتذكر خاص بالإنسان، لأنه يستلزم الإرادة والتفكير في صور الماضي وما بينها من ترابط أو تداع للاهتداء إلى الذكر المفقود[2].

---

(1) كتاب النفس لأرسطو، ص 53-58 بتصرف. وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص 156-157.

(2) السابق، ص 59- 101، والفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب 2/ 84 -85، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 32.

ثالثا: النفس الناطقة: وهي العقل الذي به يتميز الإنسان عن الحيوان، وهي غير قوة الحس، وغير القوة المخيلة، لأن الحس لا يدرك إلا الصور الجزئية، ولأن المخيلة تابعة للإرادة، أما العقل فهو القدرة على إدراك الصور الكلية والماهيات المجردة إدراكا مباشرا،... وكما يستطيع العقل أن يدرك الماهيات المجردة إدراكا مباشرا،... وكما يستطيع العقل أن يدرك الصور الكلية والماهيات المجردة إدراكا مباشرا،... وكما يستطيع العقل أن يدرك الماهيات مباشرة فكذلك يستطيع أن يدرك الجزئيات التي تتحقق فيها الماهيات، مثال ذلك أنه يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا الشيء المدرك بالحس ماء، فإذا نظرت إليه من جهة ما هو مدرك للماهيات سمي عقلا نظريا، وإذا نظرت إليه من جهة ما هو مدرك للجزئيات حاكم عليها بالخير أو الشر، سمي عقلا عمليا[1].

والنفس الناطقة بها الحكم والإدراك والإرادة والاختيار، وبهذا النوع من النفس يمتاز الإنسان عن الحيوان، فالنفس الناطقة هي نفس الإنسان، ولها وظيفتان خاصتان بها وهما: العقل والإرادة، وتجمع إليها وظائف النفس النامية، ووظائف النفس الحاسة. فالعقل هو: إدراك المجردات، وله فعلان آخران هما: الحكم والاستدلال، أي تأليف المعاني المجردة في قضايا وأقيسة للانتقال من المعلوم إلى المجهول، ولما كان موضوع العقل مجردا كليا كان العقل مفارقا للمادة أو روحيا أي غير متحد بعضو يشاركه في فعله، كما تشارك العين قوة الإبصار،... لذلك نرى العقل يدرك الماهيات جميعا محسوسة ومعقولة بينما الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك[2].

ويذهب أرسطو على أن النفس الناطقة لها جانبان مختلفان: الأول سلبي: ويسمى العقل بالقوة ووظيفته تقبل صور الموجودات، وهذا الجانب من النفس يفسد ويتلاشى بفساد الجسم، فليس له خلود بعد فناء الجسم لأنه لا يمكن أن يوجد بغير الجسم، وهذا الجانب يشمل الإحساس والحس المشترك والمخيلة. والثاني إيجابي: ويسمى العقل الفعال وبه ينتقل الجانب السلبي من القوة إلى الفعل، وهذا الجانب الإيجابي أزلي أبدي جاء إلى الجسم من الخارج، ويفارقه عند الموت، وهو عام لكل الناس، فهو أشبه بالشعاع النوراني ينبعث من الله المبدأ الأول، فيوجد في النفوس جميعا، ثم يعود فناء الأجسام إلى المبدأ الذي صدر عنده فيتلاشى فيه كما كان من قبل[3].

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقلين في النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيولاني، وعقل فعال، ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل العقل الفعال. وعلى الرغم من أن أرسطو

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص 83، وقارن: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 164.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 32 – 33.

(3) راجع الفلسفة الإغريقية، 2/86-87 وقصة الفلسفة اليونانية ص 253، والفلسفة عند اليونان، ص 331 فهو كلام مقتبس.

ينص صراحة على أن كلا العقلين، المنفعل والفعال موجودان في النفس الإنسانية، إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلي، وإنه يأتي للإنسان من الخارج. وفي ذلك يقول الدكتور قاسم: "لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان، وعن هذا العالم الطبيعي فقال: ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى فمتى فارق البدن فإنه يصير على غير ما كان عليه،... وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد،... في حين أن العقل المنفعل قابل للفساد"[1].

نخلص مما سبق أن النفس الناطقة لدى أرسطو نوعان: نفس خاصة، وهي الجانب السلبي، وهي خاصة بكل فرد من أفراد الإنسان، وتشكل الإحساس والحس المشترك والمخيلة، وهذه النفس صورة الجسد تفسد بفساده. ونفس عامة، وتسمى العقل الفعال، وهو واحد عند كل أفراد الإنسان، وهو الباقي بعد فناء الأجسام، فهو لا يهلك لأنه أزلي قد جاء إلى الجسم من الخارج، أي جاء من الإله فهو يعود إليه.

ولقد أدت أقوال أرسطو الغامضة في العقل إلى اختلاف المفسرين والشراح، فقد ذهب "الإسكندر الافروديسي" أحد شراح أرسطو، إلى القول بأن العقل الفعال الذي يصنع المعقولات ليس جزءا من أجزاء النفس ووظيفة من وظائفها، بل هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر. أما "تيمستيس" فلم يرضه تفسير الاسكندر، لأنه كان يعتقد أن هذا الشارح لم يصب كبد الحقيقة، وإنما اخطأ فهم رأى أرسطو، ولم يفسره على النحو الذي كان ينبغي له أن يفعل، ويرجع السبب في ذلك أن "تيمستيس" ينكر أن أرسطو كان يرى أن العقل الفعال هو الإله الذي يفكر في نفوس البشر، وذلك لأن هذا العقل جزء منا، أو هو حقيقتنا بعبارة أوضح"[2].

ومع أن بعض نصوص أرسطو تثبت بقاء العقل على الإطلاق منفعلا كان أو فاعلا إلا أن القول بخلود العقل الفعال وحده أقرب في نظرنا إلى روح مذهبه. والدليل على ذلك قوله: "هو – أي العقل الفعال – وحده خالد، وقابل للمفارقة. وقوله: أن هذا العقل يصل إلينا وهو حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد؛ بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من قوة المادة وتعود إليها"[3].

ولسنا نستطيع أن نقول أن النفس الناطقة مخلوقة، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق، ولا أن نقول بالتناسخ، لأن أرسطو جعل للعلل الفاعلة وجودا سابقا على معلولاتها، أما العلل الصورية فقد جعلها مساوقة لمعلولاتها في الوجود. وغاية ما يمكن النظر في هو بقاء الصورة بعد انحلال الجسم المركب، لا تقدمها عليه.

---

(1) في النفس والعقل، ص 197.

(2) السابق، ص 198-200 بتصرف.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 167.

تعقيب:

رأينا كيف أن النفس في فلسفة أرسطو هي الصورة الحيوية للكائن الحي، وإنها كمال أول لجسم طبيعي، وكيف إنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة، ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها. فالنفس النامية وهي توجد في النبات، ولها وظيفتان هما النمو والتوليد، ويحدث النمو في الكائن الحي بفعل الغذاء، الذي يتحول إلى نوع مادة الكائن الحي، ولكن هذا النمو في هذا الكائن الذي يعتبر مركبا طبيعيا لا يستمر إلى ما لا نهاية، بل يتحد بحسب صورة النوع، أي نفسه. أما فعل التوليد فهو الذي يحفظ النوع في أفراده، وقد لوحظ أيضا أن قوى النفس النامية توجد في النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء.

وأما النفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس: ظاهرة وهي الحواس الخمس، وباطنة وهي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة، وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها، وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها في الإنسان. وهي التي تدرك المعاني الكلية لصور الأشياء جميعها، فموضوعها الفكر والمعقولات.

والعقل في الإنسان قوة صرفه وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق، وهو أما نظري يدرك الماهيات في أنفسها، وأما عملي يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فيغرى الناس بالميل إليها أو ينرهم منها، وقد بينا كيف يرى أرسطو أنه لا يمكن أن يتم أي إدراك عقلي إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال، وذلك حسب المبدأ الأرسطي القائل بأن كل ما هو بالقوة يخرج على العقل بتأثير ما هو بالفعل.

كذلك اتضح لنا كيف حاول أرسطو بيان اختلاف وظائف النفس تبعا لتعدد قواها واختلافها كذلك. فما أنكره على أستاذه أفلاطون من القول بأجزاء للنفس الإنسانية أثبته هو لها، لا على أنها أجزاء، ولكن على أنها قوى مختلفة أو وجوه مختلفة لشيء واحد مع بساطة جوهرها، ويكل قوة من تلكم القوى تؤدي وظيفة خاصة.

وقد لوحظ كذلك أن أرسطو يرى أن النفس الإنسانية هي وظيفة الجسم وعمله، وإذا لا وجود لها بدون الجسم، وما دامت النفس لا توجد إلا في جسم فمن المحال في نظر أرسطو القول بالتناسخ، لأن التناسخ عند القائلين به مبنى على وجود النفس مستقلة عن الأجسام، وعلى إمكان انتقالها من جسم أرقى إلى جسم أدنى وبالعكس، وما دام وجودها مستقلة قد انتفى فقد انتفى كذلك ما يترتب عليه في نظره. وقول أرسطو أن النفس صورة البدن يستتبع القول بعدم بقاء النفس وخلودها بعد فناء الجسم.

والواقع أن أرسطو يقرر أن ملكات النفس عن إحساس وحس مشترك وغيرهما تفنى بفناء الجسم ما عدا العقل الفاعل، فإنه خالد لا يفنى لأنه أزلي قد جاء إلى الجسم من الخارج ويفارقه عند الموت ويعود مرة أخرى على ما كان عليه قبل اتصاله بالنفس حيث يتلاشى في العقل المطلق وهو الإله، باعتباره مصدر هذا العقل.

المبحث الخامس

الأخلاق في فلسفة أرسطو

تمهيد:

يعد مذهب أرسطو الفلسفي الذروة التي وصل إليها التيار العقلي في الفلسفة الإغريقية، ذلك التيار الذي بدأ بسقراط مؤسس فلسفة التصورات، ومر بأفلاطون صاحب نظرية "المثل"، وانتهى بأرسطو منشئ علم "الميتافيزيقا"، وهو كما نعلم علم الوجود بما هو موجود، أو علم المبادئ العقلية العامة التي تسيطر على الوجود، وسنلمس في مذهب أرسطو الأخلاقي نفس الطابع العقلي الذي لمسناه في مذهب سلفيه، فهو يمثل من هذه الناحية الصورة الثالثة لأخلاق الحكمة.

وفلاسفة الإغريق يعتبروا أول من أقام علم الأخلاق على أساس فلسفي، ويعد سقراط أول من أسس هذا العلم، فقد كان – كما يقول إميل بوترو-: "هو الأول الذي أدرك هذه الفكرة، وهي أن لعلم الأخلاق أساسا يتميز عن التقاليد الدينية، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز. لقد رأى أن من الممكن أن نجد في الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقي لا تعوزه، الدقة ولا السمو ولا السلطان، كل المسألة كانت إذن معرفة طبيعة الإنسان الحقة، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية"[1].

وهكذا اتجه سقراط إلى بناء معاملات الناس على أساس علمي، وكان يذهب إلى أن الأخلاق والمعاملات لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم، ولهذا فإنه كان يرى أن الفضيلة هي العلم، وأن الرذيلة هي الجهل ولهذا يكون سقراط قد وضع اللبنة الأولى لعلم الأخلاق، وحارب اتجاهات السوفسطائيين الذين كانوا يذهبون إلى أن القيم والمبادئ الخلقية نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، والطبيعة البشرية في نظرهم ليست إلا مجموعة من الأهواء والشهوات، وعلى ذلك فغاية الإنسان هي اللذة. وقد قام سقراط بالرد عليهم، ورد للأخلاق اعتبارها، ونادى بالسعادة غاية للأفعال الإنسانية.

ثم جاء أفلاطون فأخذ عن أستاذه فكرته في السعادة، وجعل الفضيلة العليا هي فضيلة العدالة التي تتمثل في التوافق والانسجام بين قوى النفس عن طريق العقل، فلا تبغى إحداها على الأخرى، وقد أقام أفلاطون مذهبا أخلاقيا روحيا خالصا بعيدا عن الواقع.

---

(1) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص 73-74، ط: صبيح، القاهرة 1953م.

ثم أتى بعد أفلاطون تلميذه أرسطو الذي يعد أقدر فلاسفة الإغريق قاطبة، وقد عنى أرسطو بالمشكلة الأخلاقية التي كان سقراط وأفلاطون من قبله أعظم مفكريها. فهو كما يقول بعض الباحثين: أول من مذهب الأخلاق في الغرب[1].

وقد ألف في الأخلاق أربعة مؤلفات هي: الأخلاق الأوديمية، والأخلاق النيقوماخية، والأخلاق الكبرى، وبحث صغير عن الفضائل والرذائل، غير أن كتاب الأخلاق النيقوماخية يعد أهم هذه المؤلفات جميعا وأعمقها، أما ما عداه فهو إما ترديد لبعض ما ورد فيه أو تلخيص له، فهذا الكتاب يعبر أدق تعبير عن مذهب أرسطو في الأخلاق.

وينظر أرسطو إلى الأخلاق على أنها علم يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري وتبريرها على أحسن وجه، ومن ثم يقرر أن الأخلاق نشاط إنساني يتميز به الكائن الإنساني بوصفه كائنا يتمتع بنعمة العقل[2].

ومذهب أرسطو في الأخلاق قد استخلصه من الحياة الواقعية للمواطن الأثيني في عصره، ولذلك جاء أكثر واقعية من مذهب أستاذه أفلاطون، الأمر الذي يتمشى مع فلسفته العامة كلها، من حيث إنها اتخذت نقطة بدئها من نقد نظرية المثل عند أفلاطون وفي ذلك يقول ول ديورانت: "كان أرسطو واقعيا بسيطا في أخلاقه، لأن تدريبه العملي يبتعد به عن التبشير بمثل عليا فوق مستوى البشر – كما نادى أفلاطون بذلك – ونصائح فارغة عن بلوغ الكمال، بل إن إدراك الطبيعة البشرية في أرسطو صادق تماما كما يقول سانتلانا"[3].

فأول ما يلاحظ على الأخلاق الأرسطية هو تلك النزعة الواقعية التي تصطبغ بها، والتي تميزها عن الأخلاق الأفلاطونية التي صبغت بصبغة دينية صوفية إلى درجة استحال معها إمكان تحقيق المثل الأعلى في دنيا الحس والواقع، بل لابد لهذا المثل من أن يتحقق في حياة أخرى تتخلص فيها النفس من أدران الجسد، بل من الجسد كله، ومن ثم تتفرغ لتأمل المثل. أما الأخلاق عند أرسطو فإنها تؤكد أن تحقيق المثل الأخلاقي الأعلى في متناول الجميع في عالمنا الواقعي. وفي ذلك يقول الدكتور توفيق الطويل: "إن فلسفة أرسطو في هذا الميدان تعبر في جوهرها عن آراء المتعلمين وذوي الخبرة من أهل عصره، وتسجل المبادئ التي ينبغي أن يسير بمقتضاها سلوك المواطن السوي، وكان أرسطو أدنى إلى الواقع من أفلاطون، فإن تحقيق الخير الذي يتوخى بحثه ميسور في دنيانا الحاضرة"[4].

---

(1) تاريخ العلم، جورج سارتون، 3/ 323.

(2) مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، ص 91، ط 4: الدار الإسلامية للطباعة بالمنصورة 1984.

(3) قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص 86.

(4) فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، د. توفيق الطويل، ص 83، ط 5: دار الثقافة 1985م.

ولكن إذا كان أرسطو يطرح جانبا تلك النزعة الروحانية الدينية التي تسري في مذهب أستاذه، إلا أنه يتفق معه بل ومع سقراط في الكثير من آرائه. ذلك أن أرسطو يساير أفلاطون وسقراط في موقفهما من السوفسطائية حيث رفض ما ذهبت إليه من نسبية القيم الأخلاقية ووضعيتها وتغيرها من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن فرد إلى آخر، بل وعند الفرد نفسه من وقت لآخر، وذهب أرسطو كما ذهب من قبل افلاطون وسقراط إلى أن القيم الأخلاقية ثابتة وغير متغيرة، وهي واحدة في كل زمان ومكان وعند جميع الأفراد.

بعد هذا التمهيد العام الذي نستطيع على أساسه أن نفهم فلسفة الأخلاق عند أرسطو، علينا أن نعرض في إيجاز لرأيه في الخير الأقصى والسعادة ثم لرأيه في الفضيلة وأقسامها.

اولا: الخير الأقصى والسعادة:

يبدأ أرسطو بحثه في الأخلاق بالبحث في الخير الأقصى والسعادة، فيقول: إنه ليس هناك من عمل أو علم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير ما. ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة فينبغي علينا أن نبحث عن ذلك الخير الذي تهدف إليه الحياة السياسية، فهذا هو الخير الأقصى الذي تتجه إليه في النهاية كل أعمالنا ونشاطنا[1].

وكل الناس حسبما يرى أرسطو متفقة على أن الخير هو السعادة، وهي الغاية التي يسعى إليها الناس. "وإننا نريدها دائما لذاتها، لا لغاية أخرى وراءها، حقا أننا نرغب في احترام الآخرين، وفي الملاذ، وفي الذكاء وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة، نرغب في كل ذلك لذاته، غير أننا نرغب فيه ونبحث عنه من أجل السعادة، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل إليها[2].

لقد كان الطابع المميز لفلسفة أرسطو هو بعينة الطابع الذي امتازت به فلسفة سقراط وأفلاطون الخلقية، أعني طابع السعادة، أو خاصية السعادة التي غطت الفلسفة الإغريقية كلها. فعلى الإنسان أن يفعل من أجل سعادته التي هي خيره، وفيها يكمن خير الجميع، فالباعث على الفعل الخلقي في الفلسفة الإغريقية كلها هو السعادة، وهذه السعادة لا تستطيع أن تميز بينها وبين الخير، لأن أرسطو – ومن قبله سقراط وأفلاطون – لم يجد تعارضا بين أن يحقق الفرد سعادته وبين أن يكمن خير المجموع في سعادة الأفراد. فلا يوجد مجتمع ما يغطيه الخير دون أن يكون أفراده سعداء.

---

(1) نقلا عن الفلسفة عند اليونان، ص 335.

(2) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، لأندريه كريسون، ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى/ ص 96، ط: دار الشعب 1979م.

وعلى كل حال تمتاز الأخلاق اليونانية بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، فإذا كانت أخلاق الواجب تقول للإنسان: افعل هذا لأنه واجبك، فإن أخلاق السعادة تقول له: افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك. فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد[1].

وقد سار أرسطو في اتجاه سقراط وأفلاطون، فحارب اللذة غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية، واعتنق السعادة واستوفى بحثها حتى بدت على يده لأول مرة مذهبا فلسفيا دقيقا منظما، وإذن نرى من الطبيعي أن يعرف الخير بأنه "ما إليه يقصد الكل" أو "ما يسعى إليه كل كائن" فهو غاية الغايات، وأعظم ما يصبو إليه الإنسان، فمن يعمل الخير يتم الغرض الذي وجد من أجله، ومن يعمل الشر يبعد عن هذا الغرض. وفي ذلك يقول أرسطو: إن كل فن وكل فحص، وكذلك كل فعل واستقصاء إنما يقصد به أن يستهدف خيرا ما، ولهذا السبب فقد قيل بحق: إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع[2].

وبهذا أقر سقراط "الغائية" في حياة الإنسان، وجاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف، ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى التي لا تكون أداة لغاية أبعد منها، ومن ثم تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها في ذاتها وليست خارجها، فتوصل إلى الخير الأقصى، وآيته أن يختار لذاته لا لغاية أبعد منه، وأن يكفي وحده لإسعاد الإنسان، وهو يقوم في السعادة كما بدت في تصوره[3].

فغاية الحياة إذن هي الخير الأعظم، وبدون معرفته والوقوف عليه لا نستطيع أن نوجه الحياة. والخير الأقصى كما هو متفق عليه هو "السعادة" ولكي يكون هذا الخير مناطا للسعادة، "لابد أن يتحقق فيه شرطان: الأول: أن يكون غاية قصوى، أو خيرا تاما يختاره الإنسان لذاته، ولا يكون وسيلة لغاية أخرى أبعد منه. والثاني أن يكون كافيا بنفسه، أي كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر. وهذان الشرطان متحققان في السعادة[4].

وعلى أساس هذين الشرطين يحدد أرسطو سعادة الإنسان في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، وفي ذلك وحده خير الإنسان بما هو إنسان، إذ أن الخير للإنسان ليس في لذة حواسه فقط إذ الإحساس وحده وظيفة الحيوان، أما وظيفة الإنسان فعمل العقل، وحيث كان للإنسان من جهة إنسانيته وظيفة خاصة به، يمتاز بها عن سائر الموجودات هي الحياة الناطقة، فخير للإنسان إذن، يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل وجه، أي سعادته في أن تعمل نفسه الناطقة بحسب كمالها المنوط بها.

---

(1) الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، محمد عبد الله الشرقاوي، ص 106، ط: القاهرة 1988م.

(2) الأخلاق النيقوماخية، لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، ك 1 ف 1 فقرة 1094.

(3) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص 84.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 187.

وبالرغم من أن الناس جميعا يهدفون إلى الخير، وإنهم يتفقون على أن السعادة هي غاية الحياة إلا أنهم مختلفون في تحديد ما يقصدونه بالخير والسعادة. فبعضهم يظنها في اللذة، وبعضهم في الشرف، وبعضهم في الحكمة.

أما اللذة فظاهرة نفسية أصلها أن للإنسان قوى تتطلب العمل، وأن لكل منها موضوعا تتجه إليه بطبيعتها، فإذا ما عملت نتجت لذة، فليست اللذة غاية في الأصل. فنحن مثلا أول ما أكلنا أو شربنا لم نفعل ذلك ابتغاء اللذة بل ابتغاء الرمق، وكل من يأكل لأجل الأكل يرتكب شططا ويجر على نفسه ضررا، وإذن ليست اللذة شيئا متمايزا من الفعل، ولكنها ظاهرة مصاحبة للفعل، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع، فهي غاية العبيد والبهائم، وهي حياة العوام الأجلاف، إلا انه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات، لأن كثيرا من أهل المناصب يطلبونها، والشاهد أن اللذة إن طلبت لذاتها ألحقت بالشخص ضرراً بليغا، وإذن ليست هي السعادة، وليست هي غايتنا في الحياة.

وأما الشرف أو تكريم الناس إيانا فهو أيضا ظاهرة مصاحبة لشيء آخر، فإن كان الشرف لمنصب أو مال كان متعلقا بالناس أكثر منه بنا يمنحونه أو يمنعونه كما يرون، وكان على كل حال شرفا كاذبا لأن الخير يجب أن يكون ذاتيا لا يمنح ولا ينتزع، وإن كان لفضل كان الفضل خيراً منه، لأنه علته، ولأنه ألصق بالنفس، فليس الشرف غاية في ذاته.

أما الحكمة ففيها السعادة الحقيقية، ذلك لأن لكل موجود وظيفة يؤديها، وكمال الموجود أو خيره يتحقق في تمام تأدية وظيفته، ووظيفة الإنسان التي تميزه عن سائر الكائنات هي التعقل والتأمل، فهو يشارك الحيوان في الحس، والنبات في النمو، ويتميز عنهما بالتأمل العقلي ولهذا كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني، وإذن خير الإنسان وسعادته في أن يزاول حياة التأمل والتعقل في أكمل وجه، لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواما، وصار إنسانا بمعنى الكلمة[1]. وأسعدهم نظرا لأن نشاطه شبيه بنشاط الإله – وهو التأمل – الذي يفوق كل ألوان السعادة المتصورة. وفي ذلك يقول أرسطو: "يبدو أن الذي يستعمل عقله ويهذبه ويطوره يكون في أفضل حالاته العقلية، كما أنه يكون أعز مخلوق بالنسبة للآلهة"[2].

والسعادة بهذه الدلالة تحمل معنى يباعد بينه وبين القائلين بها ممن وحدوا بينها وبين اللذة قدماء ومحدثين، فإن هؤلاء جميعا قد أقاموا سعادة الفرد أو المجموع على أساس أناني، وتأدى هذا بالنفعين إلى العجز عن الانتقال من مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع، ولكن أرسطو إن كان يصب مذهبه على سعاد

(1) دروس في تاريخ الفلسفة ص 33-34، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص 186-187، قصة الفلسفة اليونانية ص 261.

(2) مدخل إلى الأخلاق، د. محمد كمال جعفر، ص 57 ط: القاهرة 1980م، دراسات فلسفية وأخلاقية، د. محمد كمال جعفر، ص 297، ط: القاهرة 1978م.

الفرد – وإن لم يهمل الجماعة التي ينتمي إليها – إلا أن اتجاهه أقرب إلى مذاهب العقليين والحدسيين منه إلى مذاهب الحسيين، من حيث أن أخلاقية الفعل عنده مرجعها إلى بواعثه دون نتائجه وقوانين الأخلاق عامة مطلقة وليست نسبية مشروطة.

إن أرسطو يشبه أصحاب المنفعة العامة من حيث أن السعادة عند كليهما تتضمن وجدان المنفعة، فالفعل الخلقي عنده يقترن في العادة بوجدان من المتعة الذاتية، ولكنه يجاهر بأن الفعل الخلقي لا يكون خيرا لأنه يحقق متعة، بل يقول إنه يحقق متعة لأنه خير، بينما يقول النفعيون أن المتعة شرط قيمة الفعل من الناحية الأخلاقية[1].

ولم ينظر أرسطو إلى الطبيعة البشرية وكأنها عقل محض، كما نظر إليها المتطرفون من العقليين الحدسيين، ولم يهتم بجانبها الحسي الخالص كما فعل الكثيرون من اللذيين والنفعيين، وإنما اعتبرها مزاجا من حس وعقل، وأوكل إلى العقل السيطرة على شهوات الجسم من غير أن يحمل على أمانتها، وأعلى سلطان العقل حتى يقوى على ضبط النزعات الجامحة والميول الشاردة والعواطف النابية- وسائر ما يتنافى مع سمو النفس، وعلى ذلك يكون الحس بالنسبة للعقل بمنزلة الهيولي من الصورة والسعادة تتكون منهما معا[2].

وأرسطو وهو يتحدث عن السعادة البشرية لم يطرح العواطف البشرية والميول الإنسانية جانبا، كما فعل غيره من الفلاسفة، فهو يرى أن الفضيلة مع تحققها لا تكفي لجعل الإنسان سعيدا، فمن الصعوبة البالغة أن يكون المرء سعيدا إذا كان مجردا عن كل شيء، فالأصدقاء والثراء والنفوذ السياسي أدوات ضرورية للسعادة، كما أن شرف المولد وشرف العائلة والجمال الطبيعي كلها عوامل تؤدي أيضا إلى السعادة إن عدمت أفسدتها بل لا يمكن – على حد قول أرسطو – أن يكون إنسان تام السعادة وهو كريهة الصورة، أو وضيع الأصل، أو وحيد في الدنيا ليس له بنون، وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء، أو موتهم إن كانوا صالحين[3].

ومن هنا اشترط أرسطو لتحصيل السعادة الكمال الخارجي،... ولم ينكر ما للظروف الخارجية من تأثير كبير في السعادة، فالفقر والمرض وسوء الحظ تعوق الإنسان عن أن يصل إلى السعادة وأضدادها وسائل للسعادة، لا السعادة نفسها، فالغنى والصداقة والصحة ليست السعادة ولكنها وسائل لها، وأعني بذلك أنه بهذه الأمور تكون السعادة قريبة التناول، وبدونها يصعب الوصول إليها، وهذه الأشياء قيمتها في ذلك فقط.

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 84.

(2) مشكلات فلسفية، د. توفيق الطويل وآخرين، ص 25، ط: وزارة التربية والتعليم 1954م.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية ص 188، وقارن: موجز تاريخ الفلسفة اليونانية د. عزت قرني، ص 295 ط 1: القاهرة.

فأرسطو إذن، يرى أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وجد حتى يصير إلى أقصاها. وهنا يتضح منهج أرسطو التجريبي في الأخلاق، ذلك المنهج الذي يعتمد على دقة ملاحظة الواقع وصدق تحليله، إنه لن يحدد ما هو الخير للإنسان بتأملات ميتايزيقية، وإنما ابتداء من تحليله لطبيعة الإنسان على نحو ما عليه في الواقع وما يمكن أن يصل إليه من كمال وامتياز.

ونحن نرى أن أرسطو بنى نظريته في السعادة الإنسانية على رأيه في الإنسان، فالإنسان عنده مركب من جسم ونفس، لذلك حد الإنسان بالناطق المائت، ولم يقتصر على حده بالناطق، وبنى على ذلك اعتبار فضيلتي المحسوسات والمعقولات في تكوين السعادة.

وقد اختلف عن أرسطو في هذه النظرية كثير من محققي الفلاسفة، وعلى رأسهم أفلاطون، حيث رأوا أن الإنسان هو ذلك الجوهر مجردا عن البدن، ولم يعتبروا البدن من أجزاء الإنسان، ولذلك حدوه بالناطق فقط، وبنوا على ذلك نظريتهم في السعادة العظمى، فقالوا: إنها في النفس وحدها، أي أنها متعلقة بما لا يحس، ولا يدرك بإحدى الحواس. ولذلك حكموا بأن النفس ما دامت في البدن فلن تسعد أبدا، أما إذا فارقته وصفت وخلصت، قبلت الإضاءة والنور الإلهي. أعني العقل التام، ويلزم على رأي هؤلاء أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته[1].

ومهما يكن من أمر فإن أرسطو بعد أن ميز بين ما هو جوهري وما هو عرض قد قصر السعادة على خير النفس، باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان، ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط، ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه، فجاءت محاولته هذه مثالا جدليا في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة[2].

ومن الملاحظ أن أرسطو أشرف في التقدير باشتراطه الأشياء الخارجية واعتبارها عناصر ضرورية لتحقيق السعادة، ثم أن السعادة في نظره دنيوية محضة يحصل عليها الإنسان في الدنيا فقط، ولا تتحقق في حياة أخرى، لأنه لا يقول بحياة أخرى تحيا فيها النفس من السعادة والشقاء حسبما قدمت من أعمال وعلى أساس من المسؤولية والجزاء.

ومما يؤخذ على أرسطو في نظريته هذه أنها تقاصرت عن النزعات السامية نحو الألوهية ففصلت بذلك بين الأخلاق والدين، وبهذا افتقدت الوازع الديني كباعث على العمل، كما إنها أهملت العناية بالحياة الأخرى، ففقدت بذلك عنصرا هاما من عناصر الجزاء وهو الجزاء الأخروي، وهي وإن كانت أدق

(1) العقيدة والأخلاق، د. محمد بيصار، ص 247، ط 4: الأنجلو المصرية 1973 م.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 188.

من نظرية أفلاطون من حيث قربها من الواقع واعتمادها على الاستقراء والبحث العلمي إلا أنها أقل سموا من نظرية أفلاطون، لأن أفلاطون اتجه بمثله نحو السماء، بينما نزل أرسطو بأخلاقه إلى الأرض[1].

وما دام أرسطو لا يقول بحياة أخرى فإن في هذا مدعاة إلى الأنانية البشعة التي تدفع الإنسان لتحقيق سعادته من أي طريق، ولو على حساب الآخرين، ولم يستطع أرسطو الخروج على تقاليد وعرف بيئته وهو يقصد الأخلاق الإنسانية فاضلة. فقد أخذ على نظريته في السعادة كذلك إنها لم تكن ذات طابع إنساني بمعنى إنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء. فالعبيد – في نظره – ليس لهم نصيب في السعادة لأن نصيبهم في الإنسانية غير كامل، فهم – على حد تعبيره – آلات للحياة يقومون بالأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر[2].

هذه النظرية الأخلاقية وضعها أرسطو للسادة المتحضرين اليونانيين، أما البرابرة الهمجيون والعبيد الأرقاء – وهم كل الأمم عدا اليونانيون – فلا تنطبق عليهم هذه النظرية الأخلاقية الأرسطية. ومن هنا يصح لنا أن نقول: إن نظرية أرسطو فقدت الأساس الأخلاقي الأولي البديهي، وهو البعد عن العنصرية والتعصب الجنسي، وسقط أرسطو كما سقط أستاذه أفلاطون من قبل، في حضيض التفرقة العنصرية، وراح يقنن وينظر ويفلسف هذه العنصرية البغيضة، والحق أن هذا التعصب يتنافى شكلا ومضمونا، جملة وتفصيلا المبادئ الخلقية الأولية[3].

ثم أن السعادة حسبما يرى أرسطو تدفع صاحبها إلى ترك الواجب الإنساني خاصة إذا كان هذا الواجب يحرمه شيئا من الخيرات التي هي ضرورية لتحقيق سعادته التي هي غاية الحياة في نظره، وفي هذا يقول سانتهلير: "من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فإن في هذا سوء مشاهدة الأشياء وتضليلا للضمير معا، لأن الإنسان لا يبحث عن السعادة في كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يفتدى المرء فيها الواجب الذي هو أغلى من المنفعة بكل ما يسمى سعادة بمحض اختياره دون أن يكون بطلا"[4].

وأخيرا لقد جمع أرسطو شروطا للسعادة تجعلها صعبة المنال وهي الخيرات الخارجية، حيث تجاهل الواقع المشاهد، فالإنسان إن كان صحيح الجسم فربما لم يرزق بالولد، وإن رزق فربما كان من أسرة لا حسب لها ولا نسب، فلو سرنا على مبدأ أرسطو لم نجد على الأرض سعيدا واحدا. وأيضا فهذه الشروط

---

(1) تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، د. أبو بكر ذكرى، ص 18، ط 2: دار الفكر العربي 1965م، وقارن: الإسلام والمذاهب الأخلاقية، د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص 93- 94، ط: الأمانة 1981م.

(2) مقدمة في علم الأخلاق، د. زقزوق، ص 93.

(3) الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، د. الشرقاوي، ص 110.

(4) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس، ص 75 ترجمة أحمد لطفي السيد، ط: دار الكتب المصرية 1951 م.

ليست متجانسة فالباحث عن العلم والنظر قد يبحث عن الفضيلة، ولكنه لن يعبأ بما سماه أرسطو بالخيرات الخارجية، والذي يجعل همه اللذة لا يلتفت غالبا للفضيلة وللعلم.

ثانيا: الفضيلة:

يرى أرسطو أنه في حياة الإنسان الخلقية توجد سلسلة من الغايات والأهداف بعضها يؤدي إلى البعض الآخر، وبعضها يكون وسيلة لغاية أخرى، وفي هذه السلسلة من الغايات لابد أن نصل إلى غاية كبرى تستطيع أن تسميها إذا شئت غاية الغايات، هذه الغاية عند أرسطو هي "الخير الأقصى" أو السعادة. ولقد ذهب أرسطو إلى أن سبيل السعادة هو الفضيلة.

"والفضيلة عنده بوجه عام تطلق على جميع الأفعال الحائزة للكمال. فالفعل الإنساني أيا كان، عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل، وكمال أي فعل، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه، هو الفضيلة بعينها"[1].

والفضيلة صفة تتعلق بالنفس الإنسانية، لذا ينبغي أن ننظر في صفات النفس وأحوالها، فنجدها لا تخرج عن ثلاثة أحوال، فهي إما انفعال، أو قوة طبيعية، أو عادة خلقية مكتسبة.

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية، فنحن لا نصف أحدا بأنه فاضل أو سيء لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف، أو لأن فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات، وإنما الفضيلة هي عادة خلقية مكتسبة أو هي طريقة لسلوك الإنسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات، فقد نحس بانفعال الغضب بشدة أكثر مما ينبغي، أو بليونة أقل مما ينبغي، فتكون هذه العادة سيئة على الحالين، أما إذا أحسسنا على نحو معتدل كانت هذه العادة فاضلة[2].

فالفضيلة ليست إذن كامنة في طبيعة الإنسان، وإنما تكتسب وتستفاد من المران على الأعمال الفاضلة وممارستها كلما واتتنا الفرصة لذلك، ولكن ذلك يقتضي أن يكون فينا الاستعدادات والملكات التي تمكننا من ذلك.

وإذا بحثنا عن التحديد الدقيق للفضيلة في نظر أرسطو، وجدناه يعرفها بأنها: "ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة"[3] معنى هذا أن الفضيلة ترجع إلى الإرادة التي تلتزم الوسط الملائم لطبيعتنا، والذي يعينه العقل الذي يلغ مرتبة الحكمة، ومع أن الفضيلة "ملكة" إلا أنها ليست فطرية كما يرى

---

(1) مراحل الفكر الأخلاقي، د. نجيب بلدي، ص 20، ط: دار المعارف 1962.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 337.

(3) الأخلاق لأرسطو، الكتاب الثاني، ف 6، نقلا عن دروس في تاريخ الفلسفة، ص 35، وتاريخ الفلسفة ص 189.

أفلاطون بل تكتسب بالتعليم والمران، أي بالممارسة والتكرار، ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال في التربية الأخلاقية وتكوين الفضائل.

فأفعال الفضيلة هي من باب الأفعال الإرادية، والفعل الإرادي هو ما كانت دوافعه صادره من باطن الفاعل، أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للإنسان عليها، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للإنسان، أو كأن يكون إرغاما من شخص آخر أو كان صادرا عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل، فلا يسمى عند أرسطو عملا إراديا.

ويلاحظ أيضا أن الفعل الإرادي عند أرسطو ليس فعلا خاصا بالإنسان وحده، بل يوجد أيضا في بعض أنواع الحيوان، بل في الطبيعة كلها ما يشبه الإرادة الإنسانية لأن مبدأ الحركة في الطبيعة هو قوة باطنية تجعل حركة جميع الكائنات الطبيعية حركة ذاتية موجهة نحو غاية معينة[1]. لذلك يضيف أرسطو عنصر الاختيار إلى جانب الإرادة لكي يعرف أفعال الفضيلة، فلا يكفي في الأخلاق أن يكون الفعل إراديا، بل أن يكون أيضا صادرا عن اختيار وروية، والاختيار يقع عادة على الوسائل في حين تتجه الإرادة إلى الغاية، كما انه لا يقع إلا على الأمور الممكنة، أما ما يحدث بالضرورة كنبضات القلب مثلا فليس مما يقع في دائرة اختيار الإنسان.

وإذا تعود الإنسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائما اختياره، بل سيشعر بلذة وسرور عند ممارسته، لذلك ينادي أرسطو بضرورة تدخل المربي في تكوين العادات الحسنة في الأطفال، ويستخدم في سبيل ذلك العقاب والجزاء حتى تتمكن العادة من صاحبها وتصبح له بمثابة طبيعة ثابتة، فتساعده في المستقبل على اختيار الفعل الخير عندما يشرع في التفكير[2].

وعلى هذا فليست الأخلاق عبارة عن قيادة الإرادة وفقا لأغراض وموضوعات تضعها المعرفة أمامها، بل الأخلاق عبارة عن تنظيم الإرادة لنفسها والشيء الذي يجب عمله هو وضع ميزان صحيح بين العناصر المختلفة مضمون الإرادة، فإن الإرادة لو تركت وشأنها لاندفعت إلى الأطراف القصوى، لكن التأمل العقلي يحفظها في الطريق الوسط الصحيح، وهكذا يضفي على النشاط الإنساني الانسجام ويمكن إدراكه على إنه أخلاقي صادر عن دوافع، وعلى ذلك فالفضيلة هي الاستعداد لمراعاة الوسط الصحيح الذي يمكن إدراكه عن طريق العمل والخبرة العملية[3].

---

(1) الطبيعة لأرسطو، ب 1 ف 9، 192، في السماء ب 4 ف 1، 307، ما بعد الطبيعة، مقال الدال ف5، 1015، نقلا عن الفلسفة عند اليونان، ص 338.

(2) السابق، ص 338- 339.

(3) فلسفة الحضارة، ألبرت أشفيتسر، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، مراجعة د. ذكي نجيب، ص 155- 156 ط: المؤسسة المصرية العامة 1963 م.

فالإرادة تتسم بالصفة الخلقية عندما تلتزم الوسط الصحيح، أي الوسط العدل الذي يعينه العقل بحسب كل فضيلة على حده، وليس هو الوسط الرياضي الذي يقع في منتصف المسافة بين نقطتين فلا يتغير، بل هو وسط اعتباري يتغير بتغير الظروف والأشخاص، فبعض الفضائل يكون أقرب إلى الإفراط وبعضها يكون أقرب إلى التفريط. فالشجاعة – مثلا – وسطا عدلا – بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن، والسخاء وسطا عدلا بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير، والعفة وسطا عدلا بين إفراط هو الشره وتفريط هو الجمود.

ويدل على أن الوسط العدل الذي نادى به أرسطو اعتباري لا رياضي أن كلا من الشجاعة والسخاء والعفة مثلا يتفاوت الحد الوسط فيها بتفاوت الأفراد وظروفهم، فإذا سخا الفقير بدرهم وعد ذلك جودا بالنسبة إليه، لا يكون كذلك بالنسبة لغني كثير المال بل يعد ذلك بخلاً، فالوسط اعتباري لا رياضي، ومما يؤيد أيضا إنه اعتباري، أن الوسط الفاضل أميل إلى أحد الطرفين منه للآخر، فالشجاعة أقرب للتهور منها للجبن، والسخاء أقرب للتبذير منه للتقتير، والعفة أقرب لجمود الشهوة منها للشره.... الخ، أي أنه تارة يكون أقرب للإفراط، وطورا أقرب للتفريط[(1)].

وتعتبر الفضيلة وسطا، لأن الرذيلة تنقص أو تزيد مما هو مستقم من الانفعالات والأفعال، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط تختاره. وإذا كانت الفضيلة – من حيث ماهيتها – وسطا بين رذيلتين، إلا أنها من حيث الخير تعتبر حدا أقصى وقمة[(2)]. إذ أن الوسط هو ما تعنيه الحكمة بعد تدبير جميع الظروف، وهو ما يجب فعله "هنا والآن" فهو خير بالإطلاق تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول[(3)].

ولقد أراد أرسطو بهذا التفسير للفضيلة أن يقف موقفا وسطا بين زهد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية، وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلى إشباعها.

وقد اقتضت الفضيلة عند بعض الأخلاقيين – ومنهم أفلاطون – أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته وإماتة رغباته، ولكن أرسطو الذي حارب اللذة مع تأييده لبعض أنواعها، لم يسلم بدعوة هؤلاء المتزمتين، فالفضيلة عنده لا تكون إلا حين يجتمع عقل وشهوة، ومن أجل هذا جاهر بتخطئة الزهدة الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر، فالإنسان عنده ليس عقلا خالصا ولا حسا محضا، ولكنه مركب منهما معا، والشهوات تمثل في الإنسان جانبه العضوي، فالعمل على إبادتها إضرار بالطبيعة

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 35 بتصرف. محاضرات في الفكر الإغريقي، ص 167 – 168، السعادة في الفكر اليوناني، د. الدسوقي محمد الدسوقي، ص 100 – 101، ط 1: المنصورة 186م، الفلسفة الخلقية د. سعد حبانرص 21 ط: القاهرة.

(2) تاريخ الفكر، 2 / 222.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة ص 36.

التي لا تستقيم بغيرهما مجتمعين، إن الأهواء والشهوات هي – بلغة أرسطو – هيولي الطبيعة، والعقل صورتها، والصورة لا تقوم بغير الهيولي – إلا في الطبيعة الإلهية – والفضيلة لا تكون إلا بالاسترسال مع الشهوة والانقياد لسلطانها فإن هذا ما يفعله الحيوان، ولا في العمل على استئصالها وإماتتها، وإنما تكون في إخضاعها لحكم العقل، فالفضيلة تعني وسطا بين إفراط وتفريط[1].

على أنه ينبغي أن نلاحظ أن ثمة أفعالا لا نستطيع أن نجد لها وسطا إذ أنها بطبيعتها منافية للأخلاق كالسرقة والقتل والغيرة والحسد، والوقاحة والزنا، وغيرها، فهذه أفعال مذمومة في حد ذاتها ولا تقبل الوسط العدل الذي نادى به أرسطو طاليس.

على أن أرسطو لم يضع منهجا واضحا لتحديد الوسط العدل، كما لم يستند إلى مبدأ واضح في تعداد الفضائل، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعي عند الإنسان وتحليله وأشار إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل، وذلك بالذهاب إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط ففيما يتعلق بفضيلة الكرم – مثلا – يجب أن نلجأ أولا إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق حدود الإنفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم. ومما لا شك فيه أن هذا المنهج العملي غير واقعي، ولا يمكن الوصول إلى الوسط عن طريقه، إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو يعلم أنها شر محتوم، وكيف يضمن لنفسه النجاة من أنْ يصبح الإسراف عادة لدية فيقضي على ما يمتلكه من أموال، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل وهو الكرم عبثا لا طائل تحته[2].

إن مقياس الوسط الذي قال به أرسطو ليس منضبطا وليس معصوما من النقد، إذ أن هناك كثيرا من الفضائل لا يمكن أن تطبق عليها نظرية الوسط العدل الأرسطية كفضيلة الصدق والأمانة والتضحية والإخلاص، فإن هذه الفضائل مقطوع بأنها خيرات بحته، فليس من الصواب أن يطبق عليها الوسط الذي يراه أرسطو طاليس.

ويعلق بعض الباحثين على نظرية الوسط الأرسطية فيقول: نحن نشك كثيرا في أن الإنسان، في اللحظة التي يتم له أثناءها تنفيذ الفعل الأخلاقي، يكون لديه من الوقت ما يسمح له بهذا التفكير الهادئ الذي يجعله يعين طرف الإفراط، وطرف التفريط، ثم يختار الوسط بينهما، فهذه النظرة العقلية إلى الأخلاق بعيدة عما يجري في الواقع.

ويستطرد الباحث قائلا: أن المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين يفرقون تفرقة مفيدة بين القدرة والإرادة، نستطيع أن نستغلها هنا، فالإنسان قادر حقا على التمييز بين طرفي الفعل، وقادر على اختيار الوسط، ولكن هذه القدرة قدرة عقلية فقط، لا علاقة لها بما يحدث في الأخلاق، وذلك لأن الأفعال

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 89.

(2) تاريخ الفكر، 2/ 222 –223.

الأخلاقية تتعلق بالإرادة ولا تتعلق بالقدرة، حقا من الجائز والمشروع أن تكون الإرادة قائمة على الرؤية والتفكير العقلي، لكن هذه الرؤية العقلية تتم في لحظة خاطفة هي بهذا تختلف عن التفكير العقلي الهادئ المنظم الذي تقوم عليه القدرة[1].

أنواع الفضائل:

الفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها، ولما كان أرسطو ينظر إلى الإنسان على أنه كائن مركب من عقل وشهوة، فلذلك صنف الفضائل إلى صنفين: فضائل خلقية، وأخرى عقلية، والصنف الأول من الفضائل هي الفضائل التي تتعلق بالطبيعة الحيوانية للإنسان، أو طبيعته المتصلة بالتغذي والحس، أو – بمعنى أصح – فإن الفضائل الخلقية تقوم على إخضاع شهوات الإنسان وأهوائه لسلطان العقل، أما الصنف الثاني من الفضائل فهي الفضائل التي تتعلق بالطبيعة الإنسانية للإنسان، او – بمعنى أصح – بالإنسان من حيث أنه يحاول التشبه بالآلهة التي تقوم حياتها على التأمل العقلي الخالص، لأنها صورة خالصة من غير مادة أو هيولي[2].

وأرسطو يرى أن الفضائل العقلية اشرف من الفضائل الخلقية، لأن أشرف ما في الإنسان إنما هو عقله، وهنا يظهر الطابع العقلي واضحا في فلسفته.

وتحدث الفضائل الخلقية بالتربية والتعود، وتحدث العقلية عن طريق التعليم ومن أجل هذا أوجب أرسطو على المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة لأن الفضائل إنما تكتسب بالمرن والتعود، وعندئذ تقترن مزاولتها بمتعة، بل إن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء دل بهذا على عدم استعداده لها، فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها، ومن هنا وجد العفيف في ضبط نفسه لذة وما يقال عنه ينسحب على غيره من أفاضل الناس، وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحيتها أداة للتربية والتهذيب[3].

وإذن فالفضائل الخلقية مثل السخاء والشجاعة والعفة والعدالة... الخ، لا تحدث فينا بطبيعتنا، فالفضيلة في فلسفة أرسطو ليست أمرا موروثا فطريا، ولا هي وليدة المعرفة فقط، وإنما هي عادة أو ملكة من عادات النفس يمكن اكتسابها والوصول بها إلى درجة الكمال.

فأرسطو لم يذهب كما ذهب أستاذه أفلاطون من قبل إلى القول بأن النفس كانت تحيا قبل اتصالها بالبدن في عالم المثل، وإنها علمت في حياة أخرى، وإن معرفتها الآن ليست إلا تذكرا، بل أنكر ذلك على

---

(1) مقدمة في الفلسفة العامة، د. يحي هويدي، ص 262- 263، ط 2: النهضة العربية 1956 م.

(2) السابق، ص 259 – 260، وقارن: تطور النظرية التربوية، د. صالح عبد العزيز، ص 160.

(3) فلسفة الأخلاق، ص 88.

أستاذه، ورأي أن الفضيلة تعلم، وهي لهذا تكتسب بالخبرة والتجربة. وفي ذلك يقول: إن كل فضيلة تتكون وتفسد بالأسباب عينها وبالوسائل عينها كما يتكون الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الإطلاق،... وإن لم يكن الأمر كذلك فما كان بالإنسان من حاجة إلى معلم يبين كيفية إحسان العمل،... والأمر كذلك على الإطلاق في الفضائل، فإنه بسلوكنا في المعاملات المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخر ظلوم، وبسلوكنا في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجاعا وبعضنا جبانا... الخ[1].

أما عن الفضائل العقلية- كالتأمل والحكمة- فقد ذهب أرسطو إلى أن هذا النوع أسمى أنواع الفضائل، فإذا كانت الفضائل الخلقية صادرة بناء على أن الإنسان مكون من عقل وبدن، وأن العقل والبدن مسئولان عن الفضائل الخلقية، فان أرسطو يرى أن الفضائل العقلية هنا ترجع إلى العقل فحسب، لأن الفكر والنظر والتأمل هو في حقيقة أمره خير الإنسان الحكيم الذي يحتاج إلى الآخرين في البحث عن سعادته التي يجدها إذا شاء في أعماقه، يجدها في التأمل العقلي المجرد. وإذا كان الآخرون ملتزمين بالفضائل الخلقية فإن أرسطو يرى أن الحكيم بوسعه أن يعلو على هذه الفضائل مكتفيا بتأمل ذاته، حيث سرعان ما يكشف في أعماقه صدى العقل الخالد، العقل الخالص، حيث ينعم المرء بسعادة ليس بعدها سعادة[2].

ويستعرض أرسطو بعد ذلك أنواع الفضائل العقلية فيميز بين طائفتين منها: طائفة رئيسية وطائفة صغرى، أما الفضائل العقلية الرئيسية فهي العلم أي المعرفة البرهانية لكل ما هو ضرورة وأزلي، ثم الفن، وهو معرفة كيف نصنع الأشياء، ثم الحكمة العملية، وهي معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية، وأيضا العقل الحدسي، الذي يدرك المبادئ التي يستند إليها العلم، وأخيرا الحكمة الفلسفية، وهي اتحاد العقل الحدسي بالعلم، وإذا كانت الحكمة الفلسفية هي العلة والصورة للسعادة، فإن الحكمة العملية هي التي تكفل لنا حسن اختيار أنسب الوسائل لتحقيق أنسب الغايات التي تقتضيها الفضيلة الأخلاقية. وأما الفضائل العقلية الصغرى فهي مثل: جودة التروي، والتفكير، والفهم الجيد، أي جودة المشورة، ثم جودة الحكم[3].

وعلى أساس هذا التقسيم بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية نستطيع أن نفهم نظرية أرسطو في السعادة، فهو يرى أن هناك سعادة ثانوية تتمثل في ممارسة الفضائل الخلقية، وهذه السعادة هي السعادة العملية التي لا نستطيع أن نغفل أهميتها في حياة الإنسان، ويرى أنه إلى جانب هذه السعادة الثانوية توجد سعادة أخرى تتمثل في مباشرة الفضائل العقلية، وهذه هي السعادة الحقة، التي تطلب لذاتها، ولا تلتمس

---

(1) دراسات في الفلسفة الخلقية، د. فيصل بدير عون، ص 67-68، نقلاً عن الأخلاق لأرسطو.

(2) دراسات في الفلسفة الخلقية، ص 72.

(3) تاريخ الفكر الفلسفي، 2/ 220- 221.

كأداة لغاية أخرى، كما هو الحال في الغنى والصحة مثلا في حالة السعادة الثانوية، فالسعادة الحقة إذن في حياة العقل، لا باعتبار أن العقل هو الذي يسيطر على الأهواء ويجعلنا نختار الوسط بين الإفراط والتفريط فحسب، بل باعتبار أن التأمل العقلي في حد ذاته يحقق سعادة تامة وينبغي أن يطلب لذاته[1].

وهكذا نرى أن بحث أرسطو في الفضيلة ليس غاية في ذاته، كما كان الحال عند سقراط وأفلاطون، وذلك لأنه يمهد لنظريته في السعادة وبعبارة أخرى نقول أن نظرية أرسطو في الفضائل وسيلة لبحثه في السعادة والسعادة غاية الغايات عنده.

ولكن على الرغم من ذلك فإننا لا نستطيع أن نعد مذهب أرسطو الأخلاقي من المذاهب التي تنظر إلى الفعل الأخلاقي من حيث الغاية التي يهدف إليها، وذلك لأنه رأى أن السعادة القصوى تتحقق بالتأمل العقلي. وليس هناك من بين الفلاسفة الذين اعتبروا السعادة الغاية القصوى، أو الخير الأسمى من نظر هذه النظرة إلى السعادة، ولسنا نعرف من بينهم من اتجه هذا الاتجاه النظري في تعريفها، ولذلك وضعنا مذهب أرسطو الأخلاقي في مذاهب الحكمة.

وبوسعنا الآن أن نقول أيضا أن مذهبه من بين مذاهب المصدر، أي المذاهب التي تنظر إلى الفعل الأخلاقي باعتبار المصدر الذي يصدر عنه، لأن "التأمل العقلي" الذي نظر إليه أرسطو على أنه الغاية أو الهدف من السعادة لا يمكن إلا أن نضعه في زمان "ما قبل الفعل" على الرغم مما يقوله أرسطو، أو في زمان لا علاقة له بالفعل أصلا. وذلك لأنه إذا كان الفعل الأخلاقي قد تم ففيم يكون التأمل العقلي؟ أنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يتناول النتائج التي ترتبت على الفعل، ولكنه لا يمثل الهدف أو الغاية من الفعل، فالفعل الأخلاقي يكون قد أدى وظيفته إذا حقق هدفا معينا ولا مانع من أن يتأمل الإنسان نتائج هذا الفعل تأملا عقليا. ولكن هذا التأمل لن يكون هدفا للفعل الأخلاقي نفسه، فالهدف قد تحقق بتحقيق الفعل وانتهى الأمر. ومن ذلك نرى أننا لا نستطيع أن نتمشى مع أرسطو في وضع التأمل العقلي باعتباره الهدف من السعادة أو الغاية التي ينشدها الفعل الأخلاقي[2].

ومن اجل ذلك، فعلى الرغم مما يقال عادة في مذهب أرسطو الأخلاقي من أنه أكمل صورة للفلسفة الخلقية، إلا أننا لا نملك إلا أن نفضل عليه مذهب أفلاطون وذلك لعمق تجربته، ولأنه استطاع أن يقدم أروع وأجمل نظرة في فلسفة القيم كلها، فأفلاطون لم يقتصر على زمان ما قبل الفعل كما فعل سقراط في نظرته على الفضيلة على أنها "معرفة أو علم"، ولم ينظر إلى التأمل العقلي على أنه يقع في زمان خارج الفعل بجميع لحظاته – لحظة ما قبل الفعل ولحظة العقل، ولحظة ما بعد العقل- على نحو ما فعل أرسطو، أو على نحو ما نعتقد أنه فعل، بل نظر إليه على أنه خطوة في تحقيق سبيل الفعل وربط الخير بالعمل.

---

(1) مقدمة في الفلسفة العامة، ص 260.

(2) السابق، ص 260 – 261.

تعقيب ونقد:

لقد شارك أرسطو أستاذيه سقراط وأفلاطون في رفض الموقف السوفسطائي في اعتبار الأخلاق وضعية متغيرة ومتنافية مع طبائع البشر، كما شاركهما في رفض اللذة واعتناق السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان، فاللذة عنده ليست أولى مقومات الخير ولكنها عرض ملازم له. لقد حرص أرسطو على رفض الانسياق مع طلاب اللذة من ناحية – احتراما لإنسانيته – ونفوره من الزهدة الذين تطلعوا إلى إماتة الجانب الحسي في طبائعهم، تقديرا منه لسلامة النفس البشرية، وقد فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرنا إلى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن تكامل النفس الإنسانية فقد تقضي مجاهدة النفس لاستئصال الميول والرغبات إلى اضطرابات عصبية أو انحرافات نفسية توقع بالفرد أبلغ الضرر[1].

فقد نجح المعلم الأول في فصله اللذة عن السعادة، حينما ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال الذي هو في رأيه تحقيق الذات الإنسانية ماهيتها، وهذا التحقيق لا يتم إلا في التأمل العقلي الذي هو وظيفة العقل النظري أشرف جزء في الإنسان، لقد بين أرسطو أن اللذة أمر تابع لأداء الإنسان وظيفته وهي ليست إلا تتويجا للفعل الفاضل، ولهذا فإنه ذهب إلى أنَّ اللذة، لا ينبغي أنْ تكون الدافع الذي يدفع الإنسان إلى هذا السلوك أو ذاك. وهو بذلك لا يريد جعل اللذة معيارا أخلاقيا للسلوك البشري نقيس به خيرية الفعل.

وكانت نظريته في السعادة أكمل من مذاهب المحدثين من اللذيين والنفعيين، وكان لمذهبه في هذا الصدد صداه في مدرسة المثاليين المحدثين من أتباع هيجل ودعاة العودة إلى مذهب كانط. بل إن رأيه في رد السعادة القصوى إلى مزاولة التأمل العقلي قد انتقل إلى فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب أمثال الفارابي وابن سينا، وابن رشد وغيرهم، وهي عندهم تجيء بالتأمل والتزهد، والعنصر الثاني – أي التزهد – لم يعرف في فلسفة المعلم الأول – فيما نعلم –، أما التأمل فقد كان عند أرسطو وفلاسفة الإسلام عامة غاية في ذاته، ومزاولته تدني الإنسان من الإله وهو فكر خالص وتأمل دائم[2].

ومما تقدم نرى أن أرسطو يخالف سقراط في فهمه للفضيلة، حيث جعلها سقراط في عمل العقل وحده حين قرر: أن الفضيلة هي المعرفة، وأن الإنسان إذا فكر تفكيرا مستقيما وعمل عملاً مستقيماً، لذا نرى أرسطو ينقد سقراط في نظريته هذه ويأخذ عليه أنه نسي أو تناسى عامل الشهوة في الإنسان، مع أنه عنصر فعال في توجيه أعماله، فقد يفكر الإنسان تفكيرا حسنا، ويعلم الخير والشر وما يترتب علي كل منهما من جزاء، ولكن تتغلب عليه الشهوة فتغويه ويقع في الشر وهو عالم بأنه شر. ومن أجل هذا صرح

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 91.

(2) فلسفة الأخلاق، ص 91.

أرسطو بأن السبيل إلى سيطرة العقل على شهوات الإنسان إنما يكون بالمران والتدريب المتصل على ضبط النفس.

لقد وجد أرسطو أن المبدأ القائل بأن الفضيلة هي المعرفة والرذيلة هي الجهل يمكن أن يؤدي إلى نتائج بالغة الخطورة في الناحية الأخلاقية فعند سقراط أن التفكير الصحيح يستتبع حتما الفعل الفاضل، وهذا معناه: أنه ليس للإنسان إرادة في اختيار الخير والشر، لأن الإنسان الذي يفكر صحيحا لا يفعل الخير اختيار بل جبرا، وعلى العكس من ذلك أرسطو فهو يرى أن الإنسان مخير بين أن يعمل الخير أو الشر، وقادر على فعل كل منهما على حسب إرادته[1].

وكذلك اتضح لنا فيما سبق مدى تأثر المعلم الأول في فكره الأخلاقي بأستاذه أفلاطون، حيث لا توجد فكرة لديه فيما يتعلق بالسلوك الخلقي إلا وأنت واجد لها أصل عند أفلاطون. فمثلا رغم نقد أرسطو اللاذع لنظرية المثل التي تعتبر بمثابة العمود الفقري لفلسفة أفلاطون، والتي يعنينا منها هنا "مثال الخير"، إلا إنه قد اعتمد على هذه الفكرة في تقرير نظريته في السعادة حيث ميز أرسطو بين الخيرات الجزئية وبين الخير الأقصى الذي وصفه بصفات تضاهي صفات "مثال الخير" في فلسفة أفلاطون فقد ذهب أرسطو إلى أن الخير الأقصى غاية الغايات وليس وسيلة.

ولعل أبلغ دليل على تأثر المعلم الأول بأستاذه هنا يكمن في محاولة أرسطو التميز بين صنفين من الفضائل: الفضائل الخلقية والفضائل العقلية، حيث جعل العقلية أسمى من الخلقية، وذلك لا لشيء إلا لأنها لا ترتبط بالجسد بل بالعقل الخالص، كما إنها أيضا تمتاز عن الخلقية بسمو موضوعها وشرفه، وهو بهذا يخضع للتأثير الأفلاطوني الذي يرى أن المادة مصدر الشر، وأن العقل مصدر الخير. وكما أوضح فيلسوف الأكاديمية أن العقل أشرف جزء في الإنسان، ويجب أن يعتمد عليه في سلوكه، كذلك ذهب أرسطو حيث قرر أن السعادة العقلية هي الغاية الكبرى وهي الخير الأقصى.

وقد تعرضت فلسفة أرسطو الأخلاقية للنقد والتجريح وخاصة نظرية الوسط العدل التي نادي بها، حيث أخذ عليها مآخذ كثيرة من أهمها:

1- أنها غامضة للغاية، ولذلك فهي تثير مشاكل لا حصر لها، ذلك أن تطبيق الوسط ليس سهلا في كل الأحوال التي تعرض للمرء[2]، فليس هناك مقياس دقيق يبين لنا المتصف بيانا تاما، كما أن الفضيلة ليست دائما في نقطة المنتصف على بعدين متساويين، ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرا من الفضائل لا يمكن أن تطبق عليها نظرية الوسط[3]. فالصدق مثلا مطابقة الخبر للواقع فعلا، لا يتصور فيه أن

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص 265.

(2) أرسطو، د. بدوي، ص 260- 261.

(3) مقدمة في علم الأخلاق، ص 147.

يغالي فيه أو ينقص منه، أي أن يضبط بنظام محدد حتى يصبح فضيلة، لأنه لا يحتمل هذا أو ذاك، فإما أن يطابق قولك الواقع فيكون صدقا وعندئذ فضيلة، وإما أن يخالفه فيكون كذبا وعندئذ رذيلة.

2- إن الوسط الذي ابتكره أرسطو وسط مهما قيل بشأنه، ناقص بالنسبة للطرف المفرط، ولهذا فإنه من الصعوبة للغاية الجمع بين هذين النقيضين في 'وسط' يجمع بينهما. ومع ذلك فما يزال هناك سؤال غامض من الذي يحدد هذا الوسط؟ وعلى ضوء أي مستوى يتقرر هذا الوسط؟ إن ما اعتبره أنا أمرا وسطا قد يبدو لغيري أمرا دون الوسط أو فوقه، فما الحكم؟ وما الميزان؟ والنقطة التي نريد أن نوجه الاهتمام إليها هي أن الفضيلة أمر قائم بذاته له مقوماته الخاصة، ولتوضيحها يمكن أن ينظر إلى ضدها، لا على إنه دونها أو فوقها، بل على أنه ضد مغاير مستقل[1].

(1) مدخل إلى الأخلاق، ص 59، دراسات فلسفية وأخلاقية، ص 299، قصة الفلسفة اليونانية ص 264.

المبحث السادس

السياسة في فلسفة أرسطو

تمهيد: لقد عنى المعلم الأول بتأكيد الصلة بين علمي السياسة والأخلاق واتفق مع أستاذه أفلاطون في أن الدولة هي قوة تربوية عليا تهيء للفرد ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة. فإذا كانت السياسة تبحث في المجتمع الصالح فإن الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتهيئته ليكون مواطنا صالحا قادرا على تحمل مسؤلياته السياسية، لذلك يؤكد أرسطو أن الشرط الرئيسي لتحقيق الفضيلة هو وجود المجتمع، لأن الإنسان حيوان مدني، ولا يمكنه بلوغ الكمال وممارسة وظائفه وفضائله المختلفة ما لم يوجد في مجتمع. وعلى الدولة أن تعنى بتربية الأفراد منذ الصغر وبتشريع القوانين التي تبين للمواطن السلوك الفاضل، وتجنبه مالا ينبغي له فعله، فقوانين الدولة هي أداة لتربية أفرادها، وهي تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات.

ولقد أشار أرسطو في أكثر من موضع من كتبه إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة فلقد ذهب في كتابه الأخلاق النيقوماخية إلى أن: "من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة، على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شيء أعظم وأتم، إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها"[1].

ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ما هي إلا الجانب الاجتماعي للأخلاق، فهي أخلاق موسعة، بل إنها تشمل العلوم العملية جميعا من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة، وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والاقتصاد، ونستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيس، فالعلم السياسي رأس العلوم العلمية جميعا، يستخدمها لغايته وخيره، وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره، إلا أنها أرفع وأجل، من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله.

ولقد افتتح أرسطو كتابه السياسة ببيان هذه الصلة إذ يقول: "كل دولة بالبديهة اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير، ما دام الناس – أيا ما كانوا – لا يعملون أبدا شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير- فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون

---

(1) الأخلاق النيقوماخية، ك 1 ب 1 فقرة 12.

موضوع أهم الاجتماعات، ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي'[1].

ويفهم من هذا النص أمران: الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرعاياها، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أي بالأخلاق. والثاني أن السياسة أهم العلوم، وأعظم الأفكار، وتحتوي على أكثر الخيرات، وأن العلوم كلها تخدمها، وقد سبق أرسطو بذلك أستاذه أفلاطون.

وبنظرة فاحصة يتضح لنا أيضا: أن أرسطو يهدف من ذلك إلى بيان أن الدولة هي الأقدر على رعاية الأخلاق وحمايتها، فهي التي تقوم الأفراد وتعدل من سلوكهم، وهذه حقيقة صادقة، وبهذا يتفق أرسطو مع فيلسوف الأكاديمية الذي يرى أن الدولة حامية الأخلاق من الانحراف والفساد، وهذا حق، لأنه إذا صلح الراعي صلحت الرعية بلا شك ومن المدهش كما يقول أفلاطون: أن يحتاج الراعي إلى رعاية.

لقد عالج أرسطو فن السياسة كما عالج جميع فروع المعرفة الإنسانية معالجة حكيمة، وكتب فيه بحوثا تعتبر عمدة الباحثين حتى أيامنا هذه، وهي ذخيرة يعتز بها العلم والفلسفة، وتمتاز مؤلفاته عامة بأسلوبها العلمي الدقيق، ولغتها الصعبة، وموضوعاتها الشاقة، وبذل قصارى جهده في الوصول إلى الحد والتعريف، وعانى صعوبات بالغة في الوصول إلى الماهية وأصول الأشياء والتعلم، وهذا هو شأن الفيلسوف الحق.

ولا يهمنا في هذا الصدد من بين هذه المؤلفات إلا كتابية 'السياسة' و 'النظم السياسية'، ويعتبر كتاب 'السياسة' من أهم كتب أرسطو ومن أطرفها بحثا وأطولها تفصيلا وتفريعا للمسائل، فقد عالج كثير من الموضوعات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، حيث شرح فيه فن الحكم وطرائقه، وعرض لطائفة غير يسيرة من النظم الإغريقية وحللها وبين مساوئها وأوجه النقص البادية في تشريعاتها، واقترح كثيرا من التعديلات التي من شأنها أن تعالج المعتل من الشؤون. وناقش في هذا الكتاب كذلك دعائم الاجتماع الأسرى، وتكلم في الرق وفي التربية، وتطرق إلى نظريات أستاذه في الجمهورية ورد عليها، وعرض إلى جانب ذلك كثيرا من المسائل السياسية التي تتعلق بالتنظيم السياسي، وتقسيم السلطات وحقوق المواطنين.

أما كتابه الثاني وهو النظم السياسية فهو عبارة عن مجموعة دساتير ولذلك يسمى هذا الكتاب أحيانا بكتاب 'الدساتير' ويروى أنه كان يحوي الدساتير المعروفة فيما يقرب من 158 مدينة يونانية معروفة لعهده، استطاع أن يجمعها ويدرسها ويحلل عناصرها ويعلق عليها. ومما يؤسف له ضياع هذا المؤلف، فلم يصل إلينا كما يرى بعض الباحثين إلا دستور أثينا، وقد وجد في مصر على ورق بردي عام 1890، وقام بترجمته إلى العربية الدكتور طه حسين[2].

---

(1) السياسة، ارسطو طاليس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ك1 ب1 فقرة 1 ص 92 ط: الهيئة المصرية 1979 م.

(2) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، د. مصطفى الخشاب، ص 124-125.

ولقد كان أرسطو وضعيا فيما قدمه لنا من دراسات سياسية واجتماعية يصف ويشرح ويحلل ويقارن ثم يكشف وجوه النقص وعلل الفساد، فيقرر ما يراه محققا للمعايير السوية والأغراض النبيلة التي يهدف إليها من وراء دراسته النظرية. وهو في هذا الصدد يختلف عن أستاذه أفلاطون الذي أسرف في استخدام المنهج العقلي إسرافا أدى به إلى مجانبة الصواب في كثير من الأمور التي وصل إليها، أما أرسطو فقد درس المجتمع كما درس أجزاء الطبيعة الأخرى وأتم بهذه الدراسة كما يقول "فلسفة الأشياء" واتبع في دراسته المنهج الذي صرح به في فاتحة كتابه "السياسة" وهو المنهج التحليلي. وفي هذا يقول: "يجب السير في هذه الدراسة على ضوء منهجنا المعتاد، ينبغي رد المركب إلى عناصره غير القابلة للتحليل، أي إلى أصغر أجزاء المجتمع باحثين عن العناصر المكونة للدولة ووجوه الاختلاف فيما بينها... جيدا"[1].

فأرسطو لم يخلق دولة صناعية كما فعل فيلسوف الأكاديمية عندما قدم صورة غير مستقرة لدولته المثالية لا سبيل إلى تحقيقها في واقع الأمر، ولكنه درس الدولة من حيث هي في الوجود الطبيعي، واستنبط آراءه الاجتماعية والسياسية من النظم وأشكال الحكم القائمة، واتخذ من حقائق التاريخ ومن مشاهداته وتجاربه أساسا لبحثه ودعامة لاستقرائه.

وأهم النظريات السياسية التي عالجها أرسطو ما يأتي:

1- نشأة الدولة وقيامها عند أرسطو.

2- الأسرة ومكوناتها.

3- المدينة الفاضلة في فلسفته السياسية.

4- أنواع الحكومات في فلسفته السياسية.

5- منهجه في السياسة.

(1) نشأة الدولة وقيامها عند أرسطو:

يرى أرسطو أن الدولة تنشأ نشأة طبيعية، فهي تمثل نموا طبيعيا للعائلة والقرية والتي أطلق عليها المستعمرة الطبيعية للعائلة[2].

فهو يعتبر الأسرة أول خلية اجتماعية، وهي أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة، لأن هناك ضرورة أولية يؤدي إلى اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر – أي الزوج والزوجة –، أريد أن أقول اتحاد الجنسين للتناسل، وليس في هذا شيء من التعسف، ففي مملكة الإنسان كما في مملكة الحيوان والنبات توجد

---

(1) السياسة، لأرسطو، ك1، ب 1، ف3، ص 93.

(2) السابق، ك1، ب 1 ن ف، ص 95.

نزعة طبيعية إلى أن يترك الكائن الحي موجودا على صورته"[1]. هذا إلى أن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تتحقق على وجه صحيح إلا في الأسرة التي وظيفتها القيام بالحاجات اليومية.

ومن اجتماع عدة أسر تنشأ القرية، وهي وحدة اجتماعية مميزة إلى حد ما، وتقوم بوظائف أوسع نطاقا وأكثر تنوعا من الأسرة، لأن طبيعة تكوينها تسمح بتقسيم العمل، وتستطيع بوسائلها المحدودة أن تحمي أفرادها من خطر الوحوش وغارة العابثين[2]. ومن اجتماع عدة قرى تتكون المدينة أو الدولة، وهي أكمل الوحدات الاجتماعية وأتمها وأوضحها قصدا تكفي نفسها بنفسها، وتضمن للأفراد أكمل وسائل العيش وأيسر السبل للحصول على حياة سعيدة.

فالدولة إذن من خلق الطبيعة وعملها، شأنها في ذلك شأن الاجتماعات الأولى التي تعتبر الدولة غايتها، ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد لأنهم بدونها لا يمكن أن يسعدوا، وذلك لأن الإنسان حيوان سياسي ومدني بطبعه، وهو أكثر قابلية لحياة الاجتماع من سائر الحيوانات الأخرى، والفرد الذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة، أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفي نفسه بنفسه فهو إما أن يكون حيوانا أو إلها[3]. يكون حيوانا لأنه ليس في حاجة لأن يعيش في مجتمع بشري، أو يكون إلها، لأنه بلغ جميع كمالاته، وليس في حاجة إلى من يكمله.

فهناك تأكيد مستمر على أن حياة الجماعة تعتبر طبيعية وضرورية للفرد حيث أن هناك غريزة اجتماعية لدى جميع الأفراد بالطبيعة للتجمع، وفي ذلك يقول أرسطو: "فالطبيعة إذن تدفع الناس بصفة غريزية إلى الاجتماع السياسي، وهذا الاجتماع لابد وأن يقوم على القانون وتحقيق العدالة، فليس أقبح من أن يعيش الأفراد بدون قوانين وبدون عدالة، لأن القانون هو قاعدة الاجتماع السياسي، والعدالة ضرورة اجتماعية[4].

وفي ضوء هذه الاعتبارات يقرر أرسطو أن الدولة نمو طبيعي للقرية، كما أن القرية نمو طبيعي للأسرة، والدولة ليست مجموعة من أفراد فحسب ولكنها أكثر من ذلك وحدة عضوية ترتبط أجزاؤها ارتباطا وثيقا، وتتضامن فيما بينها تضامنا لا تنفصم عراه، ولابد أن تقوم هذه الوحدة على نوع من الضرورة لتكتسب صفة الدوام والاستقرار.

فأرسطو يرد بذلك على السوفسطائيين الذين رأوا أن الدولة تقوم على عقد أبرم بين المواطنين لكي ينهو حالة الطبيعة التي كانت سائدة قبل ذلك، والتي كانوا يعيشون فيها بلا قانون، ومن ثم رأوا الدولة

---

(1) نفس المصدر، ك1، ب1، ف4، ص 93.

(2) السابق، ك1، ب1، ف7، ص 95.

(3) السياسية، ط1، ب1، ف8، 12، ص 95، 97.

(4) السابق، ك1، ب1، ف13، ص 97.

مخلوقا إنسانياً أوجده الإنسان، حمل أرسطو على هذا الرأي كما حمل عليه أستاذه أفلاطون من قبل، مبينا أن الدولة شيء طبيعي لا دخل للإنسان فيه، إذ هي امتداد للأسرة التي هي شيء طبيعي فالأسرة هي الوحدة الطبيعية نتج عنها القرية ثم المدينة السياسية أو الدولة، وعلى ذلك تكون الدولة شيئا طبيعيا، وهي الوسط الطبيعي للإنسان، حيث يستطيع كفرد أن ينمي ملكاته ويحسن أحواله[1].

ولقد حمل أرسطو على نظرية السوفسطائيين لأنها تصور الدولة على أنها عقد بين الناس لكي يطيعوا أوامر الحاكم، وعلى ذلك يجب أن يطيعوا الدولة خوفا من العقاب، بينما يرى أرسطو أن طاعة الدولة لازمة لأنها تحقق الخير والفضيلة للإنسان، فالدولة التي تكون مهمتها مقصورة على المحافظة على حقوق الأفراد إزاء بعضهم البعض لا تستحق اسم الدولة على الإطلاق، لأن مهمة الدولة الرئيسية والأولى هي غرس الفضيلة في الأفراد وتعليمهم كيف يكونون فضلاء[2]. فالغرض الأول من الدولة إذن هو تعليم الأفراد الفضيلة بجانب المحافظة على حقوقهم إزاء بعضهم بعض.

ويرى أرسطو أن الفرد ولو أنه أول حقيقة في بناء المجتمع الإنساني، غير أنه يذوب في الدولة وتمحى شخصيته في شخصيتها، بمعنى أن الدولة نسيج ملتئم والأفراد خيوطه، والدولة هي التي تعطي الفرد وجوده الحقيقي، لأن الإنسان الفرد في الكون ليس له وجود، وبتعبير أرسطي: الدولة هي الصورة والفرد هو الهيولي، والصورة في نظره هي كمال أول أو فعل أول للهيولي، أي هي التي تعطيها الوجود بالفعل وتجعل منها حقيقة شيئية[3].

وإذا كان أرسطو يذهب إلى أن القرية عبارة عن عدة أسر، وأن المدينة أو الدولة عبارة عن عدة قرى، فليس معنى ذلك أن هذه الأسر أو القرى تتراكم تراكما عدديا أو تتكوم كما تتكوم أجزاء مادية، ولكنها تتألف على هيئة ما، ويأتلف بعضها مع بعض كما يأتلف الجسم العضوي، بمعنى أن خلاياها تتفاعل، وعناصرها تأتلف وتنسجم، وخواصها تتحد، ويتكون من هذا المزيج مركبا لا يمكن فصل أعضائه، كما هي الحال في قطعة من النسيج التي لا يمكن فصل خيوطها إلا إذا تمزقت وحدتها وضعف تضامنها، فليست العلاقة الموجودة بين الجزء والجزء علاقة آلية ميكانيكية، ولكنها علاقة عضوية حياة الفرد داخلة ضمن الحياة العليا للدولة، وكما أن جميع أعضاء جسم الإنسان تتضافر في تأدية وظائفها حرصا على سلامة البدن وإبقاء على حياته وكيانه، فكذلك الأفراد في المجتمع يتضافرون ويتحدون للإبقاء على سلامة المجتمع[4].

---

(1) أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، د. حسن معقان، ص 68، ط: النهضة المصرية 1959م.

(2) السابق، ص 68- 69.

(3) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 130 - 131.

(4) علم الاجتماع ومدارسة، د. مصطفى الخشاب، ص 54 – 55، ط: الأنجلو المصرية 1984 م.

وجدير بالذكر أن الفكر الحديث يتجه إلى رسم خط قاطع بين الفرد من ناحية، والجماعات والاتحادات الاجتماعية – وتنتهي بالدولة – من الناحية الأخرى، ويتبين هذا بالذات في العلوم الاجتماعية، بينما يعتقد أرسطو أن الفرد والجماعات والدولة يتصل أحدها بالآخر اتصالا عضويا، ولا يمكن تصور الفرد بمنأى عن الدولة، أو أرفع منها مقاما، ففي المجتمع وحده يصبح في وسع الفرد أن يدرك ذاته[1].

وبذلك يتضح لنا أن أرسطو درس الدولة دراسة اجتماعية، وقرر في ثنايا دراسته أنها من عمل الطبيعة، وهي غاية الإنسان وكماله، فالإنسان يبقى ناقصا إذا لم يتصل بغيره من الأناس ويتبادل معهم ضروب المنافع والإحساسات والأفكار التي تجعل منه موجودا اجتماعيا حقا. وقد نجح المعلم الأول في فهم هذه الصورة الاجتماعية على نحو أكثر مطابقة لحقائق الأمور، وبحوثه في هذا الصدد أنضج من بحوث كثير من الفلاسفة الحدثين أمثال هوبز، ولوك، وروسو، الذين أنكروا الحقائق المشار إليها، وشوهوا الإنسان وجعلوا منه كائنا يذله الخوف وتكبته القوة وتحركه الأنانية والنزعات الخاصة[2].

ويرى أرسطو أن مهمة الدولة لا تكون مقصورة على توفير الحاجات الضرورية للأفراد، بل غايتها القصوى هي توفير أسباب السعادة لهم، وهذه الأسباب منها ما هو مادي ومنها ما هو أدبي، والأسباب الأدبية لا تقل في نظره شأنا عن الضروريات الأساسية، وذلك لأنها تتبع أكمل جزء في الإنسان وأشرفه وهو عقله، ويجب على الدولة أن تهيء لأفرادها تربية فاضلة وتهيئ لهم الأسباب ليكونوا فضلاء، وإلا فسدت إنسانيتهم.. والدولة لا تستطيع أن تؤدي رسالتها هذه على وجه مرضي إلا إذا توافرت لديها أسباب الاستقرار والسلام الداخلي، أما حالة الحرب فهي حالة شاذة وظاهرة غير سوية يستحيل معها تحقيق الوظائف وبلوغ الأهداف المرجوة.

وفي هذه الأفكار نستطيع أن نفسر عدم اعتراف أرسطو بالحروب، إلا ما كان منها للدفاع عن الحق أو الحصول عليه، وفي هذا يقول: يجب على المدينة ألا تشن الحرب لذاتها فتكون حربية كأسبرطة، ولا تطلب الغنى لذاته فتكون تجارية تبني السفن وتغزو البلاد، إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير[3] فالحرب في نظر أرسطو يجب أن يكون وسيلة لصيانة الحق أو لاستردادة، ولا يمكن أن يكون الحالة الطبيعية للمدينة.

---

(1) الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، فؤاد محمد شبل ص 117، ط: الهيئة العامة للكتاب 1974م.

(2) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 132-133.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 201 – 202، وقارن المرجع السابق ص 131.

(2) أرسطو والأسرة:

الأسرة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، بل هي أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة تلقائيا كما يرى أرسطو، منذ فجر الحياة الإنسانية. وتتألف من الزوج والزوجة والبنين والعبيد، وهذا هو النموذج أو النمط الاجتماعي الذي عاصره وعاش هو في ظله، وهو النمط الذي يعرف اجتماعيا باسم الأسرة الأبوية الكبيرة، وكان سائدا في بلاد الإغريق والرومان، وعرب الجاهلية ومن عاصرهم من الشعوب القديمة[1].

وتتفاضل عناصر الأسرة في مراكزها الاجتماعية، وقد عينت الطبيعة هذه المراكز المختلفة لكل هؤلاء، فهي الحريصة على بقاء النوع وانتظام أحواله، قد خلقت بعض الكائنات للسيطرة والسيادة، وبعضها للخضوع والطاعة، فالكائن المزود بكامل العقل يحكم ويأمر بوصفه سيدا، والكائن المزود بالقوة العضلية ينفذ الأوامر ويخدم كما تخدم الدواب.

وفي ضوء هذه الاعتبارات يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة، فهو سيدها ورئيسها، والرأس المدبر لكل شؤونها، لأن الطبيعة حبته العقل الكامل، فإليه تعود أمور المنزل، أما المرأة فأقل عقلا من الرجل، ومن هنا ينتقد أفلاطون في تأييده للمساواة بين الجنسين، فليس بصحيح ما يدعيه من أن الطبيعة قد هيأت المرأة لمشاركة الرجل في الجندية والسياسة، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل. وأما عن الأولاد فهم ثمرة السعادة الزوجية، وبفضلهم تكتمل المقدمات الضرورية للأسرة الحقة. ويتكلم عن العبيد ويقرر أنهم بالرغم من أنهم من عناصر الأسرة إلا أنهم أدوات حية تستعين بهم الأسرة في تحقيق معاشها والقيام بالأعمال الصعبة والخسيسة التي لا يليق بالشخص الحر القيام بها.

ويعتبر أرسطو الرق نظاما طبيعيا، ويحد العبد بأنه آلة للحياة ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر، والعبد آلة 'منزلية' أي أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل،... وعلى هذا فمن الناس من هم أحرار طبعا ومن هم عبيد طبعا[2].

فالبشرية في نظر المعلم الأول تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه، أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: أجل للإغريقي على المتوحش حق الإمرة، ما دام أن الطبع قد أراد أن يكون المتوحش والعبد سيان[3] إذن فاليوناني سيد حر، والأجنبي – البربري- عبد

---

(1) علم الاجتماع ومدارسه، ص 56.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 202.

(3) السياسة، ك1، ب1، ف5، ص 94.

له، ولا يستعبد اليوناني أخاه بأي حال "هذه فكرة الشعب المختار" ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية، ولم يستطع أن يسمو على عرف عصره[1].

ووظيفة العبيد – أو الأرقاء – تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال، ونظام الرق في نظر المعلم الأول طبيعي، فمن الناس من خلقوا أحرارا فزودوا بالجسم والعقل معا، ومنهم من خلق عبدا فلم يزود إلا بقوى الجسم وحدها، أي أن منهم من خلق للسيادة، ومنهم من خلق للطاعة ليس غير، وكان يعنى بالقسم الأول اليونان وبالقسم الآخر من عداهم من سائر الشعوب الأخرى التي كان يطلق عليهم اليونان اسم "البربر" فالطبيعة هي التي حكمت بهذه القسمة، وجعلت من هؤلاء الأفراد جزءا لا ينفصل عن ملكية الأسرة، لأن الأسرة بدون الأشياء لا يمكن أن يعيش أفرادها عيشة سعيدة. ومن هذه الأشياء ما هو غير حي ومنها ما هو حي، والعبيد في نظرهم هم أدوات الأسرة، أو آلاتها الحية، وذلك لأن الرقيق هو الذي يقوم بالأعمال الصعبة الآلية التي لا يصح للمواطن اليوناني الحر أن يقوم بها. "فالعبد في نظره هو ذلك الشخص الذي لا يملك نفسه، ولا يتمتع بأية حقوق مدنية لأنه آلة صماء، لا يؤدي للمجتمع أية خدمة، ولا يقوم بوظيفة شريفة اللهم إلا كما تخدم الدواب"[2].

وما دامت المدينة والأسرة في حاجة إلى آلات لا غنى عنها، فالرق في فلسفة أرسطو شرعي وطبيعي، ككسب الأموال الضرورية للمعيشة سواء بسواء، وفي ذلك يقول أرسطو: "فلو كانت القوس تلعب وحدها على القيثارة، لاستغنى أرباب الأعمال عن العمال والسادة عن العبيد، فالعبيد إذن من أدوات الإنتاج التي لا يمكن الاستغناء عنها"[3].

وكان الرق نظاما مقررا في عصره، واستساغة المجتمع ونظر إليه نظرته إلى نظام أساسي وضروري يؤدي وظيفة اجتماعية لا غنى عنها، وما كان المجتمع اليوناني يجد خيرا في استخدام أساليب العنف أو القيام بغزوات خاطفة للحصول على أرقاء، فقد كان هذا النظام قائما في معظم مظاهره حتى أيام أرسطو على العنف نتيجة للحرب. وقد تأثر أرسطو في هذا كله بما كان يسير عليه الإغريق في شئونهم، وبالأفكار السائدة التي كانوا يبررون بها نظمهم.

والواقع أن أرسطو قد غالي في تقدير الفروق الطبيعية بين الأفراد، ولم يقتصر على تقرير هذا النظام، بل ذهب إلى حد تبريره وتقريظه، وصور الدولة في صورة مجتمع حر يقوم على أكتاف مجتمع مسترق، وأن هذا الأخير هو الدعامة التي يرتكز عليها المجتمع الأول في أقواته ومعاشه، والحق أننا كنا ننتظر من الفيلسوف شيئا آخر غير تلك العدالة المنقوصة، وهذه المساواة الشوهاء بين أفراد يضمهم مجتمع واحد،

---

(1) تاريخ الفلسفة، ص 203.

(2) علم الاجتماع ومدارسة، ص 66، وقارن: السياسة، ك1، ب2، ف4، ص 99.

(3) السياسة، ك1، ب2، ف5، ص 100.

وتقتضي ظروفهم الاجتماعية التضامن والتعاون والإخاء والاشتراك في وحدة القصد ووحدة الهدف، وهذه أمور تنبه إليها أرسطو واعتبرها من أهم مقومات نظرية الدولة[1].

فأرسطو يقبل الرق كما قبله أستاذه من قبل، ويلتمس له أساسا في الطبيعة ويرفع الشعب اليوناني إلى مقام السيد من سائر الشعوب، ولا شك أنه مسرف في هذا بل إن مذهبه لينكر عليه هذا، فإن الطبيعة الحقة للرقيق أنه إنسان، فلا يمكن بحال اعتباره مجرد آلة حية.

وإلى جانب دراسة أرسطو للملكية والإنتاج القائم على نظام العبيد، عني كذلك بدراسة كسب الثروات، وتعد هذه الدراسة أول خطوة في تاريخ علم الاقتصاد وعلاقته بدراسة السياسة. وتحصيل الثروة إما أن يكون بطرق طبيعية، حين يحصل المرء من الطبيعة على الثروة اللازمة لأغراض الحياة الإنسانية، ومن هذه الطرق الرعي وتربية الماشية، والزراعة، والقنص، والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة – أي صيد الرقيق – وقطع الطريق، وصيد السمك، والطير، وسائر الحيوان، وكذلك يجعل أرسطو الحرب وسيلة طبيعية للكسب، إذ أنها تشمل الصيد الذي يصطنعه الإنسان للوحوش وللإناس الذين خلقوا ليطيعوا، فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها[2].

أما الطريق الثاني لتحصيل الثروة فهو طريق صناعي، ويعني به أرسطو المبادلة، مثل التجارة والصناعة وقرض الأموال. ويحمل أرسطو على وجوه المعاش الصناعية لأنها تؤدي إلى إثراء بعض طبقات المجتمع على حساب الآخرين، وتصبح غايات لذاتها، وهي غايات لا تقف شهوة النفس الإنسانية بصددها عند حد معين، فتسوء المعايير الأخلاقية، وتفسد طبائع المجتمع وتضطرب الحياة الاجتماعية تبعا لذلك، وفي ذلك يقول أرسطو: أن مبادلة أشياء بأشياء أمر مطابق للطبيعة ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة، أما مبادلة الأشياء بالمال أي مزاولة فن التجارة وما ينطوي عليه من تحصيل ربح فاحش فهذا أمر غير طبيعي، لأنه يجاوز الحد الضروري لكفاية الإنسان، ويزيد من فهم النفس الإنسانية في النزوع إلى الإثراء[3].

ويعلن أرسطو حملة لا هوادة فيها على المتجرين بالقروض، ومزاولي الربا الفاحش، وإذا كان أرسطو يعتبر التجارة وهي مبادلة الأشياء بالمال أمر غير طبيعي، فإنه يعتبر الربا من باب أولى من أبعد الأمور عن الطبيعة وأبشع ظاهرة تقوم في جو الاجتماع المدني، لأنها تقوم في مبادلة المال بالمال، إن الفائدة في نظره تنتج من حقل أو من تربية ماشية، أمّا المعدن فلا يمكن أنْ ينتج أو يلد، والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو في الحقيقة عقيم، وهذا مخالف للطبيعة[4].

---

(1) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 152 – 153، وقارن أسطين الفكر السياسية ص 71.

(2) السياسة، ك1، ب3، ف8، ص 110 – 111.

(3) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 133.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 204.

ويبدو أن حملة أرسطو كانت موجهة بصفة خاصة إلى القروض التي تستغل في أمور لا تتعلق بأي مظهر من مظاهر الإنتاج،حيث يكون النقد المنفق فيها عقيما لا ينتج، وهو في هذا يبين عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة.

وفي ضوء هذه الاعتبارات يمكننا أن نقرر أن أرسطو هو أول من انشأ علم الاقتصاد السياسي، وهو أول من تنبأ بخطورة مسائل هذا العلم، وبأنه خليق بأن يكون مكملا للبحث السياسي، ومتمما لدراسة الأشياء الاجتماعية.

وقد تكلم أرسطو عن الزواج، واعتبره من أقوى دعائم التضامن بين وحدات المجتمع، وينصح بنظام وحدانية الزوج والزوجة، ويكره التعدد كما يكره الطلاق، ويعتبره عامل هدم وتشتيت لعناصر الأسرة، ويحمل على آراء أستاذه أفلاطون في الاختلاط الجنسي، أو ما يوصف بالشيوعية الجنسية بين طبقة الحراس، ويقول: أن هذه عمليات تعسفية لا تستقيم مع ما ينبغي أن يكون عليه نظام الأسرة من شرعية ومن احترام الأصلاب والأنساب وطبقات المحارم، فالتزاوج على طريقة أفلاطون يولد الشكوك والمظان، وينتج بالضرورة نتائج مضادة تضر بوحدة الدولة وأخلاقيتها[1].

ويرى أرسطو أن أسوء حالات الزواج، الزواج المبكر لأن المرأة في سنها المبكر، طائشة متهورة، ومن جهة أخرى فقد ذهب إلى أن زواج الرجل المبكر يوقف نموه الطبيعي، فضلا عن أن هذا الزواج يؤدي إلى ضعف النسل، ولهذا فقد رأى أنَّ خير زواج للرجل هو سن السابعة والثلاثين، وأن خير سن للمرأة هو ثمان عشرة سنة ويعلل أرسطو هذا بقوله: فلو بقي الرجل قادرا على الإنسال بينما تكون المرأة عاجزة عن الحمل، أو العكس، لنشأ بين الزوجين عراك وخلاف...، ولما كانت مقدرة الرجل تمتد إلى سن السبعين، وتقف مقدرة المرأة عند سن الخمسين، وجب أن يكون بدء اتصالهما ملائما لهذه النهايات، واتصال الذكر بالأنثى وهما لا يزالان صغيرين خطر على ما ينتجان من أطفال[2].

وبناء على ذلك يجب أن لا يترك أمر الزواج إلى هوى الشباب ونزواته، ويجب أن يكون تحت إشراف الحكومة وسيطرتها بحيث تقرر الحد الأعلى والأدنى لسن الزواج في كل جنس، وأفضل الفصول للحمل، ومعدل الزيادة في السكان، وإذا كان معدل الزيادة في السكان مرتفعا يحل الإجهاض والإسقاط محل وأد الأطفال، بأن نقوم بالإجهاض قبل بدء الحياة في الجنين. ويجب أن يكون عدد سكان الدولة ملائما لثروتها وشتى ظروفها، فإن قل السكان قلة كبيرة لم تستطع الدولة أن تكفي نفسها بنفسها، وأن كثر السكان

---

(1) علم الاجتماع ومدارسه، ص 59 نقلا عن السياسة.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص 271 – 272، وقصة الفلسفة و ل د يورانت ص 98 نقلا عن الساسية ك4، ب 14، ف 4 -6، ص 287.

كثرة عظيمة... تنقلب الدولة إلى أمة، وكثيرا ما تكون عاجزة عن اتخاذ حكومة دستورية، أو وحدة قومية أو سياسية، وكل زيادة في عدد السكان عن العشرة آلاف غير مرغوبة[1].

ويؤخذ على أرسطو بصفة عامة ما أخذ على أفلاطون من المحدودية فقد بنى فكره وتحليله على النطاق المحدود لدولة المدينة، بل رأى أن الوضع الأمثل هو العودة لهذا النطاق المحدود، وقد وضح هذا من تحليله لحكم الدولة وصفة المواطن وغيرها، حيث تأثر مباشرة بالتجربة الإغريقية، وقد أخذ عليه وهو معلم ومثقف الاسكندر الأكبر بأنه لم يحبذ أهمية الاتحادات أو التوسعات.

واهتم أرسطو بشئون التربية، وأولاها مزيدا من العناية، وأفرد لها فصولا مطولة من دراسته تدل على أصالة فكره. يقول أرسطو: لا يستطيع أحد أن ينكر أن التربية ينبغي أن تكون أحد الموضوعات الرئيسية التي يعنى بها المشرع، فحيثما يكون نظام التربية مهملا تصاب الدولة بالانحلال وذلك لأن أخلاق الأفراد وعاداتهم ومظاهر سلوكهم في كل مدينة هي الكفيلة بأن تكون قوام الدولة، وهي في مجموعها تعطي الدولة مفهومها الصحيح، فالأخلاق الديمقراطية هي التي تحفظ الديمقراطية والأخلاق الأوليغارشية هي التي تثبت دعائم الأوليغارشية، وكلما كانت الأخلاق أظهر، كلما كانت الدولة أثبت[2].

ويقسم أرسطو التربية إلى مراتب ثلاث على حسب نمو الطفل ونشأته الجسمية والنفسية، وهذه المراتب هي: النشأة الجسمية، والنشأة النزوعية والنشأة الفكرية وأقسام التربية بناء على هذا التقسيم هي التربية البدنية، ثم يليها التربية الخلقية، فالتربية الفكرية[3].

وليس ثمة شك في صحة ترتيب هذه المراتب وتعاقبها بانتظام، فإن أسبقية التكوين الجسماني ظاهرة بديهية وطبيعية، ونشأة القوى النزوعية بعد ذلك أمر واضح، فإن دلائل الرغبة والإرادة والميول والانفعالات وما إليها تظهر في الطفل بعد ولادته أما دلائل القوى العاقلة فإنها لا تظهر إلا بعد أن ينمو ويتقدم به السن.

ويرى أرسطو أن لكل مرحلة من المراحل المشار إليها نظاما تربويا يتفق معها في طبيعتها وقدرتها، ولذلك يقسم التربية إلى ثلاثة أقسام وهي: التربية البدنية، والأخلاقية، ثم التربية العقلية. والغرض الأسمى من التربية البدنية تنمية جسم الطفل جسميا وبدنيا، ومن الثانية تقويم الطفل وترويضه على الفضيلة والأخلاق الحميدة وتعليمه قواعد اللغة والآداب القومية، وتدريب قواه الطبيعية والسمو بمدركاته عن طريق تعليمه بدايات الفنون الجميلة، وفي المرحلة الثالثة ينال المواطن قسطا كبيرا من العلوم والفلسفة[4].

---

(1) السابق، ص 272، ص 98 – 99 نقلا عن السياسة ك 4، ب 14، ف 10 – 11 ص 284 – 285.

(2) السياسة ك 5، ب1، ف1، ص 290.

(3) تطور النظرية التربوية، د. صالح عبد العزيز، ص 162.

(4) علم الاجتماع ومدارسه، ص 63.

وكان أرسطو يرى أن يضاف إلى هذه التربية النظرية تربية عملية، وذلك بتمرين المتعلمين على نوعين من الأعمال أولهما: الإدارية التنفيذية، وثانيهما: القضائية، والذي يتقن النوع الأول يرقى إلى الثاني، ومن يظهر نبوغا في الإلهيات يدخل في زمرة رجال الدين والقسس[1].

وطالب أرسطو بضرورة توحيد نظام التربية بالنسبة لجميع طبقات المجتمع فالنشئ في الدولة لابد أن يخضع لنظام تربوي واحد ورتيب، تضعه الدولة وتشرف عليه، وهو القدر اللازم لتحقيق التضامن ووحدة الأهداف والآمال حتى يسير البناء السياسي بمنأى عن الانقسامات التي يسببها الاختلاف في ألوان التربية والتفكير، وفي هذا يقول أرسطو: "لما كانت الدولة تسعى إلى غايات واحدة، فينبغي أن تكون التربية بالضرورة، واحدة ومتماثلة لجميع عناصر الدولة، ومع أن لكل فرد الحق في أن يعلم أولاده في بيته البرامج والموضوعات التي تعجبه، إلا أن ما هو مشترك بين الجميع يجب أن يعلم بالاشتراك، ومن الخطأ العميق أن يظن كل مواطن أنه سيد نفسه، فالجميع مدينون للدولة ما داموا عناصرها، ويجب أن تعمل الأجزاء وفق ما يهدف إليه المجموع[2].

نقد أرسطو لأفلاطون في نظرية الأسرة:

ذهب أفلاطون إلى أن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك الخاص، ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال، ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون في هذا، بل بين بكل وضوح أن أفلاطون قد أهمل العناية بمسألة الأسرة وقصر عن إيفائها حقها من الاهتمام، وأهمل العواطف الإنسانية الراهنة، فأنكر أرسطو أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد، إلى حد أن يضحى في سبيلها بالأسرة والملكية. إن الوحدة الحقيقية للفرد، أما الدولة فكثيرة، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية، لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون، وأن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف، فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعا، ومستحيل التنفيذ وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر، إلا قياس مع الفارق وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب، وإلى انتفاء المحبة والاحترام، فإن الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، لن يجد أحدا يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم، ولن يشعر هو بعواطف الابن[3].

ويتساءل أرسطو قائلا: "أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم، هذا ابني، أم أن العرف الجاري الآن هو الأفضل؟ الآن يدعو المرء ولدا ابنه، وآخر أخاه،

---

(1) تطور النظرية التربوية، ص 163.

(2) السياسة، ك5، ب1، ف2، ص 290 – 291.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 204 – 205 نقلا عن السياسة ك2، ب1، ص 127 وما بعدها.

وابن عمه[1]. فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيل فعند قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك في النساء وتوزع الأولاد تبعا للمشابهة بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر بعضها ينتج صغاراً مشابهة تمام الشبه للذكر[2].

كذلك انتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا إنهما ينفعان حقا في اتقاء المنازعات الداخلية فإنهما يثيران في الواقع الحنق والغيظ في نفوس الناس، فيدعي كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغي بينما غيره لا يعمل كما ينبغي. وفي ذلك يقول أرسطو: أعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقا في اتقاء المنازعات الداخلية، بيد أن هذه الوسيلة في الحقيقية ليست بمنأى عن الخطأ، إن جل الرجال المبرزين يغضبهم أن ليس لهم إلا النصيب العامي، وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة، زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع، فهم في بادئ الأمر يقنعون بفلسين فمتى كان لهم من ذلك رأس مال، كانت حاجتهم بلا انقطاع حتى لا تعرف منا هم بعد حدودا، ومع أن طبيعة الحرص هي بالضبط ألا يكون لها من حدود فإن أكثر الناس لا يحيون إلا أن يشبعوها[3].

فالملكية الخاصة لا ننكر أن لها مساوئ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضا، وهما تقتلان الرغبة في العمل فإن الإنسان لا يعني عادة بغير نفسه وأهله، ويتواكل فيما يخص الصالح العام، ثم أن الشعور بالملكية مصدر لذة، لأنه نوع من حب الذات، واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء وللضيافة، مصدر آخر للذة، وفرصة لفعل الفضيلة، كالسخاء والعفة، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو، ولا أن يسمي حرمانه المكره عفة وإنما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة- ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضا في نتاجها فعوّض الذي عنده أكثر على الذي عنده أقل، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية، وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة.

وعلى ذلك تكون شيوعية المال محققة للكثير من الشرور، ومؤدية في النهاية إلى الثورة، وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك، وكان الأولى بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروات بدلا من المطالبة بتسويتها فالتملك إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية، والأسرة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع.

ولا تزال آراء أرسطو في الزود عن الملكية الخاصة خير ما أنتجته القرائح البشرية، ويتخذها جميع دعاة الملكية الخاصة ركائز فكرية تساند آراءهم واستخدم أرسطو في دفاعه عن الملكية الخاصة أربعة أسس منطقية:

---

(1) السياسة، ك2، ب1، ف12، ص 131.

(2) السابق، نفس الصفحة.

(3) السياسية، ك2، ب4، ف11، ص 152.

الأول: الحافز والارتقاء، ويفسره بقوله: إنه لو أحرز كل إنسان مغنما خاصا، فلن يتضرر أحد من آخر، وسيسعى للارتقاء بذاته، فظاهر أن أرسطو يربط فكرة المصلحة الخاصة بالتقدم الاجتماعي عن طريق المزيد من الجهد الفردي والكفاية. بينما أن الأفراد العاملين في نظام أفلاطون – في رأي أرسطو – يجأرون بالشكوى من تقاعس غيرهم عن العمل، بينما إنهم يستهلكون قدرا ضخما من الناتج الاجتماعي.

الثاني: البهجة التي تبعثها الملكية الخاصة في النفوس، فالناس بطبعهم مغرمون بحيازة النقود وتملك الأشياء، لكن يفرق أرسطو حب الملكية عن الأنانية والشح، إذا ينبعث حب الملكية عن احترام النفس.

الثالث: الحرية، فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لإرادة سلطة عليا.

الرابع: تتأصل الملكية الخاصة في نفوس الناس بحيث أن انتزاعها منها يصيب المجتمع بأضرار بليغة.

ولا ينكر أرسطو شرور نظام الملكية، لكن يعزوها إلى ما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من خبث وأثم، ولا يمكن علاجها في إلغاء الملكية الخاصة أو فرض المساواة في الحيازة، ولكن يمكن العلاج في الارتقاء بالسنن الخلقية، فأرسطو لا يعني بمسألة حيازة الملكية، لكن تهمه طريقة استخدامها[1].

وأخيرا فإنه لا يفوتنا هنا أن نأخذ في النهاية على المعلم الأول موقفه الذي نادى فيه بأن ثمة عبيدا بالفطرة وآخرين أسيادا بالفطرة، وهو في هذه أباح الرق، ورأى أن الرجل أفضل من المرأة بالطبيعة، وهو لهذا سيدها وينبغي أن يظل كذلك.

ومهما يكن من أمر فإن أرسطو رفض المساواة بين الناس، وهو في هذا يردد دون حق ما كان سائدا في المجتمع الإغريقي، وكان الواجب عليه وهو يرى أن الفضيلة تكتسب أن يثور على مثل هذه المبادئ الغير إنسانية.

(3) المدينة الفاضلة في فلسفة أرسطو:

وضع أرسطو أو كان مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون في الجمهورية غير أن الصورة التي وضعها جاءت ناقصة لا ترقى إلى الصورة التي تخيلها أستاذه ولعل هذا يفسر لنا أن نظريته في هذا الصدد لم يتح لها ما أتيح لنظرية أستاذه من الذيوع والانتشار فبينما خلد تاريخ علم السياسة والاجتماع جمهورية أفلاطون، نجد أن هذا التاريخ لا يحفل كثيرا بما ذهب إليه أرسطو في هذا الصدد،

(1) الفكر السياسي، محمد شبل، ص 122 – 123.

واحتفظ بهذه الصورة في زوايا النسيان، بالرغم مما تمتاز به مدينة أرسطو من قرب إلى الواقع، ومن تحقيق كثير من الأمور التي تعتبر من مقومات المجتمع السياسي[1].

والمدينة الفاضلة في نظر أرسطو هي المدينة السعيدة، التي يستطيع كل مواطن فيها بفضل القوانين أن يعمل وفق هذه القوانين، ويكفل لنفسه أكبر قسط من السعادة وفي هذا يقول: "والمدينة شانها شأن الفرد الذي لا يقدر له النجاح إلا إذا تسلح بأسلحة الحكمة والفضيلة والشجاعة، فمتى حقق الفرد هذه الأشياء وجمع بينها سمي عادلا وحكيما ومعتدلا، كذلك الحال بصدد المدينة"[2]. والمدينة الفاضلة هي التي يستطيع كل مواطن فيها بفضل القوانين، أن يحسن تعاطي الفضيلة، ويكفل لنفسه أكثر ما يكون من السعادة"[3].

وقد عالج أرسطو هذا الموضوع من خلال نظرة واقعية وتصور غير خيالي حيث رأى أن المدينة الفاضلة يتحقق وجودها من خلال عدة عوامل بيئية، واجتماعية، وسكانية، فمن حيث العامل البيئي لابد أن تتناسب مساحة المدينة مع حاجات المواطنين، بحيث توفر لهم حياة كريمة معتدلة، كما يجب أن تكون المدينة محصنة صعبة المدخل، وذلك مما يساعد على هجمات الأعداء المغيرين، وبالنسبة للعامل الاجتماعي فيشترط أن يكون البنيان الاجتماعي لهذه المدينة الفاضلة متوافقا متكاملا.

وإليك هذه الشروط التي اشترطها أرسطو لقيام المدينة الفاضلة:

الشرط الأول: من حيث عدد السكان: يقول أرسطو: لما كانت الغاية من الاجتماع السياسي هو تحقيق الحياة الفاضلة السعيدة فلا عبرة إذن بالإثراء أو التفاخر بعدد السكان، فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها، وألا يعد حدا أقصى حتى لا يختل النظام ويتعذر الحكم الصالح، وهو يقدر بمائة ألف نسمة، وضمانا لسلامة الأمور وتوزيع المناصب حسب الكفايات يجب أن يعرف المواطنون بعضهم بعضا حق المعرفة، أما إذا كثر عددهم فإن الأمور تجري اتفاقا. "فالنظام الأمثل ينتج من توافق العدد والسعة، ولن يتحقق خير الدولة إلا إذا كان عدد مواطنيها مناسبا لمساحة رقعتها"[4].

ولاستيفاء عدد المواطنين في المستوى الملائم يقرر أرسطو طائفة من الإجراءات التعسفية التي كان ينبغي أن يرتفع عقله عن التفكير فيها، مثل الالتجاء إلى الإجهاض قبل أن يتم تكامل الأجنة في أرحام الأمهات، ومثل إعدام الأطفال ناقصي التركيب أو المشوهين أو فاسدي الأخلاق، وكان خليق به ألا يسرف في هذا الصدد وهو المعلم الأول الذي درس النفس الإنسانية وأدرك قيمتها.

---

(1) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 154.

(2) السياسة، ك4، ب1، ف5، ص 239.

(3) السابق، ك4،ب2،ف3،ص 241.

(4) السابق، ك4، ف6، ص 249.

أليس الجنين إنسانا بالقوة وأليس للطفل المشوه والمريض الذي لا يرجى برءه نفس جديرة بالاحترام؟[1] وذهب أيضا إلى تحريم الزواج على الشيوخ والعجزة، وعلى كل من يبلغ الخمسين من عمره، وفي ذلك يقول: إن الرجال المتقدمين جدا في السن شأنهم شأن الأحداث لا ينجبون إلا مخلوقات ناقصة جسما وعقلا، وأولاد الشيوخ ضعفاء لا يثمر فيهم العلاج، فيجب أن يقلع الإنسان عن الزواج والنسل في الوقت الذي يصل فيه العقل إلى غاية نموه، وهذا الوقت إذا رجعت إلى حساب بعض الشعراء الذين يقيمون الحياة بالسابوعات يقع على العموم في سن الخمسين[2].

وعلى أية حالة فإن أرسطو يلتزم هذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية، أما نظام الإمبراطوريات فهو في نظره نظام فاسد، لأنه يضم وحدات وعناصر غير متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهي تحقيق السعادة للمواطنين، من حيث أنها خيرهم المشترك الذي يتفق مع مطالبهم وآمالهم[3].

الشرط الثاني: خاص بمساحة المدينة: يقول أرسطو: يظن العامة أن المدينة لكي تكون سعيدة، ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء، وإذا كان هذا المبدأ صحيحا فإن الذين ينادون به يجهلون حقا قيمة سعة نطاق الدولة وضيقة، لأنهم يحكمون في هذا الصدد بعدد سكانها ليس غير[4] ويرى أرسطو أنه يجب أن تكون بحيث تحقق حاجات مواطنيها، وتوفر لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعداء، ويجب أن تقسم أراضي المدينة بين المواطنين، بحيث يكون لكل منهم حصتان: واحدة قريبة من المدينة، وأخرى قريبة من الحدود، مع مراعاة العدالة في القسمة، فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها ومع أن أرسطو يعارض الاشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة فتقرب بين المواطنين، وتستبقي وحدة الدولة[5].

الشرط الثالث: وهو خاص بعناصر الدولة أو طوائف المدينة الفاضلة وهي في نظره على النحو الآتي:

1- طبقة العمال: وتشمل الزراع والتجار والصناع، وهم الذين يتكلفون بتوفير المواد الغذائية، والحاجات الضرورية لجموع المواطنين.

2- طبقة الجند: وهي تعتبر ضرورية ولازمة للدفاع عن سلامة المدينة من الداخل والخارج معا.

---

(1) تاريخ الفلسفة والنظريات ص 157، يوسف كرم، ص 207.

(2) السياسة ك4، ب 14، ف 10 – 11، ص 284 – 285.

(3) تاريخ الفكر، 2 / 232 – 233.

(4) السياسة، ك4، ب4، ف3، ص 247 – 248.

(5) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 207.

3- طبقة الأثرياء والأغنياء: الذين يمدون الدولة بالمال اللازم لتنفيذ المشروعات العمرانية وغيرها من مشروعات الدولة الأخرى.

4- طبقة رجال الدين: وهم يقومون بأعمال لا غنى عنها للمدينة، وهي العبادة والطقوس الدينية.

5- طبقة الحكام ورجال القضاء: وهم الذين يشرفون على أعمال الدولة وتسيير مرافقها[1].

تلك هي العناصر الضرورية التي لا يسع المدينة مطلقا أيا كانت أن تستغني عنها. إن الاجتماع الذي يؤلف المدينة ليس اجتماعاً كيفما اتفق إنما هو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التي ذكرناها تعذر على المدينة أن تكفي نفسها بنفسها، الدولة تقتضي حتما كل هذه الوظائف المختلفة، فيلزم لها إذن زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود، وأناس وأغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها[2].

ويرى أرسطو أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين فهم عمادها والذين يحققون لها المثل الأعلى للإنسان من الناحية الأخلاقية.

هذه هي الدعائم الأساسية التي أقام عليها أرسطو مدينته الفاضلة، ويبدو من مراجعة تفاصيل هذه الدعائم وجزئياتها أن أرسطو كان يستمد آراءه من التجارب ومن مشاهداته وملاحظاته، ويلتزم الحدود الحكيمة، ويحاول أن يؤلف بين الأشياء الصالحة النافعة.

وهنا حدد أرسطو الهدف الحقيقي من الدولة بأنه تحقيق أفضل حياة ممكنة لمن يعيشون فيها، وبذلك اعتبر الدولة النوع الوحيد من الاتحادات البشرية الذي يتمتع بصفة الاكتفاء الذاتي، بالإضافة إلى أن المواطن في دولة المدينة هو من لديه صلاحية المشاركة في عمليات الحكم المختلفة.

وقصارى القول أن هدف الدولة عند أرسطو ارتقاء مواطنيها خلقيا بعد أن أقامها على السيادة الدستورية المتمثلة في الطبقة الوسطى، التي هي الوسط العادل، لأنها تمثل السيادة أو السلطة السياسية في الدولة في إطار القواعد العامة المتمثلة في القوانين التي تهتم بالمصلحة العامة ورضاء الناس بها، وبذلك يؤكد أن خير دولة هي التي تستند إلى الطبقة الوسطى التي يكون فيها الحكومة الصالحة[3].

---

(1) علم الاجتماع ومدارسه، ص 73.

(2) السياسة، ك4، ب7 ف 5، ص 258.

(3) الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح على العربي، ص 61، ط: الهيئة المصرية للكتاب 1992م.

(4) أنواع الحكومات في فلسفة أرسطو:

لقد قام أرسطو بتحليل دساتير نحو مائة وثمان وخمسين دولة ومدينة، في محاولة للوصول إلى أنواع الحكم، ففي رأيه أن الأفضل يتوقف عادة على طبيعة الأوضاع والظروف، وبصفة عامة فقد أوضح أرسطو أن الأفضل هو الوسيط المنطقي بين أمرين متطرفين، وعليه ففي تحليله لدساتير الدول التي جمعها مع تلاميذه، والتي كانت أساس الدراسة في مدرسته، فقد استخدم معيارين أساسيين لبيان أنواع الحكومات.

المعيار الأول عددي أو كمي، ويقوم على أساس كم عدد القائمين بممارسة السلطة السياسية؟ أما المعيار الثاني فهو نوعي أو كيفي، ويدور حول، لمصلحة من تمارس السلطة السياسية في الدولة، أي تمارس لمصلحة الحاكمين أو المحكومين؟ ووفقا لهذين المعيارين قام أرسطو بتقسيم الحكومات إلى ستة أنواع ثلاثة منها نقية وشرعية، وطبيعية، وثلاثة غير نقية وغير شرعية تمثل فساد أو مسخ الأنواع الثلاثة الأولى وتقابلها، ومعيار التفرقة بين كل مجموعة هو أن الحكومات الصالحة تعمل لصالح المحكومين – أي الصالح العام – والفاسدة تعمل لصالح الحاكمين – أي الصالح الفردي- أما معيار التفرقة بين أنواع الحكومات داخل كل مجموعة فيتوقف على عدد القائمين بالحكم: شخص واحد، أو قلة، أو كثرة[1].

فالحكومة تعني الفئة التي تأمر وتنظم أمور الدولة، وتتولى الإشراف على الوظائف العامة، وهذه الهيئة تختلف في أشكالها باختلاف الغاية التي ترمي إليها، وكذلك تختلف باختلاف عدد الحكام.

والحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون، وبسيادة القانون يسود العقل، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى، وقد اتخذ أرسطو مبدأ يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات الفاسدة، هذا المبدأ يتمثل في قوله: "بديهي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة، لأنها تتوزع في إقامة العدل، وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين وهي فاسدة القواعد ليست إلا فسادا للدساتير الصالحة، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد، في حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار"[2].

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة، لأنها جنس يضم عدة أنواع هي:

1- الحكومة الملكية: وهي حكومة الفرد الفاضل العادل.

2- الحكومة الارستقراطية: وهي حكومة الأقلية الفاضلة العادلة.

3- الحكومة الديمقراطية: وهي حكومة الأغلبية الفقيرة، وهي تمتاز بالحرية والمساواة وإتباع الدستور.

---

(1) الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، د. حورية مجاهد، ص 89 – 90، ط: الانجلو 1986.

(2) السياسة، ك3، ب 4، ف 7، ص 197.

أما الحكومة الفاسدة فهي أيضا جنس يحتوي على ثلاثة أنواع هي:

1- حكومة الطغيان: وهي حكومة الفرد الظالم.

2- الحكومة الأوليجاركية: وهي حكومة الأغنياء، أو القلة الموسرة.

3- الحكومة الديماغوغية: وهي حكومة العامة، تتبع أهواءها المتقلبة أو حكومة الغوغاء[1].

وقد تأثر المعلم الأول في تقسيمه للحكومات بفيلسوف الأكاديمية وبملاحظته للحكومات القائمة في عهده، والتي انتهت إليه أخبارها، بيد أن أستاذه أفلاطون اعتمد في بحوثه على تحليل النفس الإنسانية، ولم يحفل كثيرا بالأحداث الاجتماعية. فبالرغم مما عرض له من أشكال الحكومات وأفضلها، فإنه يبدو واضحا أنه وجه مزيد عنايته إلى المبادئ السيكلوجية أكثر من اهتمامه بالتاريخ وشئون الاجتماع. أما المعلم الأول فإنه فضلا عن رجوعه إلى تاريخ النظم فقد استخدم القسمة المنطقية بصدد هذا الموضوع، فالحكومة أما صالحة أو فاسدة، وهي بحكم القسمة العقلية كذلك لا يمكن أن تكون إلا في يد فرد، أو بضعة أفراد، أو في أيدي الجميع.

ويقرر أرسطو أن أشكال الحكم الصالحة لا يمكن أن تستمر كذلك، لأن الدعائم التي تقوم عليها عرضة للانزلاق والفساد، فمثلا عيب الحكومة الملكية أنها تنطوي على احتكار السلطة وتركيزها في ذرية قد لا تكون جديرة بتحمل أعباء الحكم، وعيب الحكومة الارستقراطية، أنها تنطوي على تمييز طبقي واحتقار التيارات الشعبية الرامية إلى الإصلاح، وعيب الحكومة الديمقراطية الإسراف في الحرية والمساواة، فكل شكل من هذه الأشكال له من العيوب بقدر ما له من المزايا، وفيه جانب الفساد فلا يمكن والحالة هذه إيثار أحدها واعتباره صالحا في ذاته. ثم أن الحكومات الفاسدة، فاسدة أصلاً، وتقوم على مبادئ فاسدة، ولا يرجى منها نفع أو خير محقق، فما هو السبيل لاختيار نظام صالح حقا لا تشوبه شوائب الفساد البادية في النظم التي عرضناها؟.

يقول أرسطو أنه لا ضير أن ننقل من ميدان الأخلاق إلى ميدان السياسة القاعدة الأخلاقية التي اعتمدناها وهي الفضيلة وسط بين طرفين مرذولين، وأن خير الأمور الوسط". وبتطبيق هذه القضية في السياسة يكون أفضل نظم الحكم هو: النظام الذي يرتكز على صفوة مختارة من الطبقة الوسطى. فهذه الطبقة في ميدان السياسة تمثل الوسط العادل في ميدان الأخلاق، ويسمى أرسطو هذه الطبقة بالطبقة الدستورية[2]، وتتألف من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة، وهؤلاء بطبيعة مركزهم الاجتماعي بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع، فلا تدفعهم شهوة حب المال إلى الطمع الأعمى، ولا يحفزهم الفقر

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 205، قصة الفلسفة اليونانية، ص 269، وقارن: السياسة ك6، ب2، ف1، ص 314.

(2) علم الاجتماع ومدارسه، ص 68.

الشديد إلى الثروة والتنكيل بمصالح الآخرين، هؤلاء يعيشون من عملهم عيشة راضية قانعة، فلا يملكون فراغا كبيرا من الوقت ولا يعقدون إلا الجلسات الضرورية لتسيير الأمور، ولا يضيعون الوقت إلا في العمل المثمر المنتج. فلا إسراف في الجدل والمناقشة، ولا حاجة إلى تعطيل الأعمال والتسويف في التنفيذ، هؤلاء في حقيقة الأمر هم أخيار المواطنين وأعقلهم واجد رهم بتحمل أعباء الحكم ولا سيما إذا ساروا بالدولة في ظل أحكام الدستور الذي يشرعه العقلاء والحكماء، فلا شك أنهم يكفلون لها توازنا عادلا هادئا يحقق طمأنينتها وسعادة أفرادها[1].

ومع اعتراف أرسطو بان حكومة الطبقة الوسطى هي أصلح حكومة تعمل لخير مواطنيها، بيد انه لا يلزم الدول الأخذ بهذا النظام، فإن المبدأ النظري الذي يجب أن يطبق بصفة عامة هو أن اختيار الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يتفق مع طبيعة الشعب المحكوم ومع أهدافه واتجاهاته. وهذا التقرير من جانب المعلم الأول يدلنا على أنه لا يضع نظريات خيالية أو فروض بعيدة التحقيق، ولكنه يدرس الأمور دراسة علمية، ويستخدم طائفة من الملاحظات والتجارب لتعين الشروط الكفيلة بتحقيق أفضل النظم السياسية[2].

ولذلك يأخذ على الذين عالجوا هذه المسائل قبله – ويقصد أستاذه أفلاطون – أنهم توهموا أشكال الحكومات أنواعا ثابتة لا تتغير، والواقع أن نظم الحكم وأشكال الحكومات تتغير تبعا للظروف والأحوال في الدولة الواحدة.

(5) منهج أرسطو في السياسة:

لعلم السياسة منهجان ممكنان: الأول: منهج عقلي، يصدر فيه المفكر عن مبادئ عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها، والثاني: منهج تاريخي يصدر عن الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المبادئ. المنهج الأول يتصل بالأخلاق وبالفلسفة، أما الثاني فيتصل بتجربة الماضي وبالاستقراء ويدرس التاريخ.

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلي أو الفيلسوف ومنهجه عقلي صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه؟ لكانت الإجابة: أن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنساني، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسراره، سبر غور المجتمع وعرف أسراره، إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض أفراده والقانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة.

هكذا سار أفلاطون في نظريته السياسية، متتبعا المنهج العقلي ومستخرجا من ذات الإنسان أصول الدولة ونظامها، ولكنه مع ذلك لم يهمل المنهج التاريخي، وفي ذلك يقول سانتهلير"لقد عرف أفلاطون تماما حكومات زمانه، ورسم صورة واضحة للطغيان الذي كان شائعا في فارس، وحينما انهارت الإمبراطورية

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 206، وقارن: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 139.

(2) علم الاجتماع ومدارسه، ص 69.

الفارسية بعد نصف قرن في ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب دهش معاصروا الاسكندر لحصافة الفيلسوف الذي تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد استشعر السهولة العجيبة لذلك الفتح[1] إلى جانب شواهد أخرى كثيرة، وإذن فنظرية أفلاطون تستند أيضا إلى التاريخ، وأن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأعمق ينبوع[2].

أما أرسطو فإنه على عكس أستاذه قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية، واستعار جل نظرياته منها، لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى، واتبع في السياسة نمطا تحليليا تاريخيا فأرسطو فهم السياسة أنها علم عملي لا شأن له بالوصول إلى معارف يقينية بل هو علم يقوم على التجربة والتمرين.

والواقع أن أرسطو بذلك قد أدخل منهجا جديدا في البحث، وهو المنهج الذي يستخدم الآن في البحوث الاجتماعية، وهو منهج جمع المعلومات ودراستها ومحاولة استخراج قاعدة عامة منها. فلقد لجأ أرسطو إلى دراسة عشرات من الدساتير للمدن السياسية المعاصرة له، وحاول معرفة الأسس التي يقوم عليها دستور كل مدينة والأحداث التي مرت به والنتائج العملية التي تمخضت عن تطبيقه، وهو في هذا الجزء من دراساته الفلسفية إنما كان عالما بمعنى الكلمة، أي دارسا للواقع كما هي موجودة بالفعل دون أن يبين رأيه فيما ينبغي أن تكون عليه الحال[3].

فأرسطو ببحثه في السياسة كان مبشرا بمنهج العلوم الاجتماعية الحديثة، وهو المنهج الذي بدأت العلوم الإنسانية تطبقه ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي، والذي استعارته العلوم الاجتماعية من العلوم التي تدرس المادة كالطبيعة والكيمياء والفلك وغيرها، والذي أصبح الآن اللغة الرسمية التي يتفاهم بها علماء الاجتماع والسياسة والعلوم الإنسانية عامة.

إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخي يلجأ أيضا إلى المنهج العقلي، فهو يحاول مثلا تصوير مدينة فاضلة، ويخص لهذه المدينة كتابين كاملين، ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل، ويربط بين السياسة والأخلاق. ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاها عقليا في فلسفته السياسية وإن لم يهمل وقائع التاريخ، بينما اتجه المعلم الأول اتجاها واقعيا تاريخيا وإن لم يهمل فطنة العقل.

يقول أحد الباحثين وهو بصدد المقارنة بين منهج كل من أفلاطون وأرسطو الفلسفي:إنك إذا تحولت من فلسفة أفلاطون إلى فلسفة أرسطو، كنت كمن هبط من ذروة جبل إلى أرض ذات مزارع

(1) مقدمة كتاب السياسة لأرسطو، سانتهلير، ص 27 – 28.

(2) السابق، ص 30.

(3) أساطين الفكر السياسي، ص 80.

وبساتين، تعهدت زرعها كنت كمن هبط من ذروة جبل إلى أرض ذات مزارع وبساتين، تعهدت زرعها وأشجارها يد ماهرة، وأحيطت بسياج حصين"[1].

وهو يعني بذلك أن أفلاطون يحلق في السماء، أما أرسطو فيبحث في الأرض ويلمس الواقع، لم يكن أرسطو شاعرا ولا خياليا كأفلاطون، إنما كان يحب الحقائق الواقعية ويميل إلى تنظيمها. كان أفلاطون يرى أن الحقيقة مركزها في النظام الروحاني، السماوي، وليس عالم الحس المادي إلا مظهر له، أما أرسطو فيرى الحقيقة في عالمنا الذي بين أيدينا، لذلك كان غرضه أن يفهم ما حوله. لذلك كانت طريقة شرح أفلاطون لهذا العالم ولنظرياته شعرية، أما أرسطو فطريقته أعمال عقلنا فيما بين أيدينا، والاستعانة على ذلك بالمنطق، ونظراته في الأخلاق تشعر بأنه ينظر إلى الإنسان كإنسان لا كمخلوق إلهي، ونظرته السياسية تدور على نظرته للمجماعة كما يراها في هذا العالم الأرضي، لا على مثال كمالي وراء عالمنا نتطلع لاحتذائه، وهكذا ترى الفرق بين عقلية الفيلسوفين كبيرا، ويجمعها ما قلنا من أن أحدهما يحلق في السماء يبحث عن الحق، والآخر يلمس الأرض يبحث عن الحق.

وأخيرا لابد لنا من أن نذكر كلمة موجزة عن المعلم الأول، فهو يعد بحق أول رجال العلم الذين وضعوا أصوله ورتبوا أبوابه وأرشدوا الناس إلى طريق البحث المنطقي المنظم، ولم يترك أرسطو فنا من الفنون إلا تكلم فيه، ولا مذهبا من مذاهب الفلسفة والأخلاق إلا أبدى فيه رأيا موفقا، ولا نظاما اجتماعيا إلا تناوله بالنقد، وهو أول من اهتدى إلى القوانين الفكرية التي يسير العقل البشري على مقتضاها حين الاستدلال والاستنباط.

وقد ألف كتبا كثيرة في المنطق والعلوم الطبيعية والأخلاق السياسة والفلسفة، وبقيت آثاره خالدة، تناولها الناس بالدرس والشرح واعتبروه حجة في كل شيء، واستشهدوا بأقواله واحتجوا بآرائه، وكان لكتبه منزلة لا نظير لها يدلك على ذلك أنها كانت منهج الدراسة في العصور الوسطى، والقرون الأولى لعصر النهضة. وقد حملت كتبه إلى آسيا الصغرى وقبرت هناك قرنين من الزمان، ثم بعثت من جديد وجيء بها إلى مكتبة الإسكندرية ومن هناك عبرت البحر الأبيض المتوسط إلى روما، وقد ترجمت كتبه إلى العربية، وانتشرت مذاهبه في جميع أنحاء البلاد الإسلامية حتى وصلت إلى إسبانيا، ومن هنا وجدت طريقها من جديد إلى العالم الأوربي، فأيقظت العقول وأثارت الهمم، ولا تزال لأرسطو منزلة ممتازة بين المفكرين قديمهم وحديثهم.

وبعد: فهذه قطرات من بحر فلسفة أرسطو، وسطور من تراثه الفكري المترامي الأطراف، والواسع الغور، البعيد المدى، فأرسطو يعتبر بحق أكبر وأعظم فلاسفة الإغريق قاطبة، حيث أن أعماله العلمية تعتبر بمثابة موسوعة علمية لخصت لنا كلّ ثقافة عصره، ولا تزال حتى اليوم مرجع المفكرين والباحثين.

---

(1) قصة الفلسفة، ص 285 – 286.

الباب الرابع

فلسفة ما بعد أرسطوطاليس

الباب الرابع

فلسفة ما بعد أرسطو طاليس

تمهيد:

سبق أن قلنا أن الفلسفة الإغريقية قد مرت بأربع مراحل تختلف كل مرحلة عن الأخرى في قوة أو ضعف التفكير الفلسفي لدى الإغريق، وهذه المراحل هي: المرحلة الأولى: وتمثل عصر ما قبل سقراط وهي تمثل دور النشأة، وقد اهتم مفكروا الإغريق فيها بالبحث الطبيعي والتساءل عن نشأة الكون، والعلة الأولى لنشأته، والمرحلة الثانية وتمثل عصر السوفسطائين وسقراط، وفي هذه المرحلة اتجهت الأبحاث الفلسفية من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان، فهي مرحلة نمو وانتقال بالفلسفة الإغريقية وممهدة لفلسفة أفلاطون وأرسطو، والمرحلة الثالثة وتمثل عصر أفلاطون وأرسطو، وهي تعد أزهى مراحل التفكير الفلسفي في بلاد الإغريق، فهي مرحلة النضوج الفكري بمعناه الصحيح، حيث بحثت الفلسفة في هذه المرحلة في كل فرع من فروع العلم وبلغت فيه غاية كمالها.

والمرحلة الرابعة – التي نحن بصدد الحديث عنها – التي تبدأ بعام 322 ق. م، وتنتهي بعام 529م، وهو العام الذي أمر فيه إمبراطور الدولة الرومانية بغلق المدارس الفلسفية في أثينا، وهي تمثل عصر الضعف والاضمحلال الذي حل بالفلسفة الإغريقية، فبعد أن جاد الزمان بهؤلاء الفلاسفة العظام سقراط وافلاطن، وارسطو، أخذت الطبيعة هدنة ردحاً من الوقت حيث أنَّ الخلفاء لهؤلاء الفلاسفة لم تكن فيهم روح الابتكار أو الإبداع، فظلوا متبعين مذاهب معلميهم، إذ أن عصر الفلسفة بعد أرسطو في بلاد الإغريق لم يكن عصر تجديد وابتكار، بل عصر جمود وانهيار، فلم تتقدم الفلسفة الإغريقية خطوة نحو الإمام، ولكنها تدهورت ورجعت إلى الوراء.

وقد تميزت هذه المرحلة بنزعة تلفيقية واضحة، وبالاهتمام بالعلوم الواقعية، وبالعودة إلى إحياء المذاهب القديمة، ولا سيما ما كان منها مرتبطا بمبادئ السلوك الأخلاقي، وكذلك بمزج الآراء والمذاهب الشرقية – مع ما كان لها من طابع صوفي – بالفكر اليوناني، ولهذا فإننا لا نلمح في هذه المرحلة الطابع اليوناني الخالص للثقافة ومن ثم فإن جمهرة المؤرخين يميزون بين الثقافة اليونانية الخالصة وهي التي ذاعت وانتشرت في دوري النشأة والنضوج، وأسهم فيها أهلها من اليونانيين أنفسهم، وتلك الثقافة التي انتشرت في هذا الدور الثالث، في حوض البحر الأبيض المتوسط، وشاركت فيها شعوب هذه المنطقة وعلى هذا فقد اصطلح المؤرخون على تسميتها بالثقافة الهللينستية، أي تلك الثقافة التي انحدرت أصلا من اليونان، ولكنها

اصطبغت بلون جديد جاء نتيجة للحركة التلفيقية التي تزعمها أفراد من شعوب هذه المنطقة من يونانيين وغيرهم[1].

ويرجع السبب في تدهور الفلسفة الإغريقية بعد أرسطو إلى عوامل سياسية واجتماعية، ذلك بأن الفلسفة ليست مستقلة، تنمو وتنحط حسب كفاية الشخص الباحث وحدها، إنما تسير جنبا لجنب مع الحالة السياسية والاجتماعية والدينية والفنية للأمة فالنظام السياسي والدين والفن والعلم والفلسفة، كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها ودرجة رقيها، فالفلسفة مظهر من مظاهر رقي الأمة وحضارتها، أو تأخرها وانحطاطها.

وبلاد الإغريق منذ عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدينة الإغريق وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيبت بالهرم، ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروها ولاية من مملكتهم الواسعة. وكان من جراء ذلك أن الفلسفة الإغريقية أصيبت بالهرم وكذلك، فالروح العلمي الخالص، والبحث للبحث، والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم نره بعد أرسطو، وأصبح الباعث عن البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق إلى تعرف الحقيقة، إنما كان الباعث على الفلسفة بحث الفرد وراء ما يخلص من شرور الحياة وويلاتها.

وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية بعد أن كانت عالمية، وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته، ومن أجل هذا كانت كل الأبحاث الفلسفية أخلاقية، وأن بحث شيء بعدها، فإنما يبحث خدمة لها، وكاد ينعدم ما كنا نشاهد في العصور الأولى للإغريق من بحث في العالم وشئونه وقضاياه، وتصوروا الإنسان هو المحور، والعالم يدور عليه بعد أنْ كان الأولون يتصورون الإنسان نقطة من محيط العالم، وصار البحث فيما وراء المادة والبحث في الطبيعة والمنطق والفن إنما هو لخدمة البحث الأخلاقي، واختل التوازن الذي كان موجودا في الأبحاث الفلسفية في الموضوعات المختلفة[2].

وكان لهذه الذاتية نتائجها التي تلزم عنها، وأخصها النظر إلى الموضوع من جانب واحد، والافتقار إلى الأصالة، ثم الشك الموغل، فإذا كان الناس لا يهتمون بمشاكل الوجود الكبرى، ويقصرون عنايتهم على البحث في حياتهم، فإن نظرتهم تدور حول الأخلاق، وتبدو ضيقة ومقصورة على جانب واحد منها، لأن من لا يستطيع أن ينسى ذاته لا يقوى على أن يغوص في فضاء الوجود ويفقد نفسه في متاهاته، ولكنه ينظر إلى الأشياء من ناحية تأثيرها فيه، ومن ثم يفقد القدرة على أن يبدع جديدا في مجال الفكر البشري، أنه يجعل ذاته مركز كل شيء، والكون كله يدور حول ذاته، وفي غمرة الاهتمام بالذات اختفت المذاهب الفلسفية الشامخة التي استوعبت الوجود كله، وأصبحت الميتافيزيقا والفيزياء والمنطق لا تدرس لذاتها، وإنما تدرس

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، 2/ 252.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص 288 — 289، وقارن الفلسفة القديمة، د. عميرة، ص 155 – 156.

لخدمة الأخلاق، وضيق النظرة يقترن في العادة بالتعصب، والفلسفة التي تتسم بالضيق تنتهي عادة بالتطرف، فتدور حول فكرة واحدة، وتغفل كل ما عداها، وتمضي في فكرتها مغمضة العينين حتى نهايتها. فإذا كان الرواقية قد جعلوا الواجب شعارهم، فقد تصوره على نقيض كامل للدوافع الفطرية، وقريب من هذا التطرف يقال في مذهب الشكاك وفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

ومن هنا جاز القول بأن أكبر مميزات هذا العصر الافتقار إلى سداد التفكير واتزانه، فقد اختفى الصفاء والهدوء الذي كان يميز التفكير الأفلاطوني والأرسطا طاليس، وأخذ مكانه غلو في التصور وتجسيم لجانب في الموضوع على حساب بقية جوانبه، مما يصح أن يوصف بتورم التفكير وانتفاخه.

كذلك كان من نتائج الذاتية في تفكير هذا العصر، الافتقار إلى الأصالة والابتكار، إذ كانت الميتافيزيقا والطبيعة والمنطق لا تدرس إلا من أجل غايات عملية، ومن ثم امتنع عليها أن تزهر أو تثمر، وقد اخذ مفكرو العصر يرتدون إلى الماضي، ويعملون على بعث تراثه، ارتد الرواقية إلى 'هيرقليطس' في تفكيرهم الفيزيقي، وأحيا الأبيقورية مذهب 'ديمقريطس' في الجواهر الفردة، بل حتى في مجال الأخلاق الذي وقفوا عليه جهودهم لم يبدعوا فيه جديدا،... ولا شيء بعد هذا كله يمكن اعتباره أصيلا مبتكرا، منذ أول رواقي حتى آخر أفلاطوني، محدث في هذا العصر، لم تظفر الفلسفة بمبدأ واحد يمكن أن يقال أنه جديد مبتكر، إلا إذا اعتبرنا العناصر التي تلقاها هؤلاء الأفلاطونيين المحدثون من الشرق[1].

ومهما يكن من أمر فإن الفلسفة الإغريقية بعد أرسطو قد اتسمت بالتدهور وعدم الابتكار، وصارت الأفكار تدور حول النظريات القديمة تارة بالشرح، وأخرى بالتوفيق أو التأويل، وكانت الرواقية والأبيقورية هما المذهبان الفلسفيان السائدان في هذه الفترة، كان لهما أكبر الأثر في أواخر العالم القديم، وأوائل العهد المسيحي، لأنهما عنيا خصوصا بالأخلاق، وكانا يتنافسان في دعوة الناس إلى السعادة.

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 130 – 104.

الفصل الأول

الفلسفة الأبيقورية

مؤسس المذهب: (341- 270 ق. م)

تنسب الفلسفة الأبيقورية الى مؤسسها أبيقور، الذى ولد عام 314ق0م، من أسرة أثينية بجزيرة "ساموس" إحدى جزر بحر إيجة، بعد مولد الاسكندر بأربعة عشر عاما، من أب كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة، كانت تعزم في المنازل للتطبيب والتطهير، "ويذكر ديوجين اللايرسي": أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصحبه أمه وهي تتمم بدعوات التطهير، وكذلك كان يعاون أباه في مهنة التعليم بأجر زهيد، وقد انتهى "أبيقور" إلى الشك بتأثير قراءته "لديمقريطس" وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة وإيمان بالخرافات والأساطير[1].

ولما بلغ الثامنة عشر قصد إلى أثينا، يبغي أن يكون مواطنا أثينيا، ولكن إقامته لم تطل بها، فرحل إلى آسيا الصغرى وعلم في بعض مدنها، وقد تعلم أبيقور المذهب الذري على يد "ناوزيفانس" أحد أتباع ديمقريطس ثم بدأ يفتتح مدرسة فلسفية سنة 311ق. م في "ميتلين" ثم في "لامباسكوس"، ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة 306 – أو 307 – وظل يعمل بها إلى أن توفي سنة 270 ق. م حيث أقبل عليه التلاميذ رجالا ونساء يتعلمون منه "حياة اللذة" وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة في حجرات البناء، يتجاذبوا أطراف الحديث في الأخلاق، فقيل لذلك "حديقة أبيقورس". وقد أصبحت حديقة أبيقور عنوانا على البحث الفلسفي في الأخلاق واعتمادها على اللذة، وعلى الصحبة الفلسفية لتبادل الآراء، وكانت مدرسته رابع مدرسة كبرى في أثينا بعد الأكاديمية، واللوقيون، والرواق[2].

وقد أوصى أبيقور قبل موته بأن تخصص داره وحديقته التي أقيمت عليها المدرسة، للمدرسة بعد موته، ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرصون على الاستماع لحديثه اسم "فلاسفة الحديقة" وقد جمعت بين أفرادها كثيرا من النساء والعبيد لأنه كما أوضح ليست هنالك فروق جنسية أو طبيعية في دولة العلم، هذا وقد اتصل أبيقور عن طريق الرسائل بأصدقائه في الخارج اتصالا لم يفتر لم ينقطع، يبادلهم الرأي والنظر. وكان أبيقور ذا شخصية محبوبة، إذ تعلق به تلاميذه تعلقا مبعثه الإكبار الذي

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، 2/ 258.

(2) المدارس الفلسفية د. الأهواني، ص 78 – 81 ويوسف كرم ص 214 اعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ص 143.

كاد يصل بهم إلى حد التقديس، وقد رسخت منزلته من نفوسهم رسوخا لم يذهب به الموت، بل ازدادوا له بعد موته حبا وإجلالا، وقد بقيت مدرسته قائمة نحوا من ستة قرون تؤدي دورها في الفكر[1].

وكان أبيقور كثير الاعتداد بنفسه، يدعى أن مذهبة وليد فكره، ويأبي أن يعترف بفضل علية لأحد ممن تقدمة وعاصره من الفلاسفة، فهجاهم جميعا حيث كان سليط اللسان على أصحاب الفضل عليه في تعلم الفلسفة، اذ انكر كل فضل لد يمقريطس ولوقيبوس صاحبي المذهب الذري، ووجه إليهما أقذع الشتائم، والمذهب الأبيقوري مادي ذري من جهة النظر إلى الفلسفة الطبيعية[2].

وقد تناول سيرته المؤرخون وانقسم قدماؤهم ومحدثوهم على السواء في شأنه، ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلى أعلى مكانه، وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها، وفي هذا يقول كارل ماركس: "إن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذي أراد تنوير العقول،... ومن أجل ذلك لقبه رجال الكنيسة منذ عصر بلوتارخ إلى لوثر بلقب الفيلسوف الملحد بالمعنى الأتم"[3].

وقد ألف أبيقور فأفرط في التأليف، فلقد قيل عنه إنه أكمل نحوا من ثلاثمائة مجلد، إلا أنها قد ضاعت كلها ولم يصل إلينا من هذا العدد الضخم من المؤلفات إلا النزر اليسير. ومن أهم كتبه كتاب "في الطبيعة" ويقع في سبعة وثلاثين جزءا، كذلك وضع ملخصا لفلسفته في أربع وأربعين قضية، أراد بها أن تحفظ عن ظهر قلب، ولعل ذلك ما عمل على ذيوع آرائه بين الناس إلى عهد طويل بعد وفاته، وقد كتب كتاب "القانون" في المنطق، أما الأخلاق فأشهر كتبه الذي وضعها فيها: "في الخير الأسمى" و "ما يجب أن نتجنبه" و "في أنواع الحياة"[4].

وقد كان أبيقور يرى أن جميع فروع الفلسفة ما عدا الأخلاق بحوث عديمة القيمة وأن خير ما فيها ليس إلا وسائل لعلم الأخلاق الذي يجب أن يكون دائما موضع اهتمام الحكيم وإليه يجب أن يوجه قواه.

تلك هي حياة ذلك الفيلسوف الذي اختلف في شأنه القدماء والمعاصرون والذي قال أن السعادة هي الخير الأسمى– وإن كانت تعني اللذة في فلسفته – وحاول تنوير أذهان معاصريه. وقد توفي هذا الفيلسوف في سن التاسعة والستين عام 270 ق. م، بعد حياة عذبه المرض فيها طويلا، واحتمله بصبر وشجاعة وتفاؤل كبير.

وكان من أشهر تلاميذه وخلفائه من بعده "هومارخوس" و"مترودورس" ويذكر من بين تلاميذه عبد "موسا" الذي علمه الفلسفة فبرز فيها ثم اعتقه. أما عن أعدائه القدماء ومعاصرية فقد كان على رأسهم

---

(1) قصة الفلسفة، اليونانية ص 309 – 310، اعلام الفلاسفة، ص 144، 145، الفلسفة عند اليونان، ص 387.

(2) المدارس الفلسفة، ص 81، وقارن يوسف كرم، ص 314.

(3) الفلسفة عند اليونان ص 387.

(4) قصة الفلسفة، ص 10، يوسف كرم، ص 314.

فلاسفة الرواقية، وبخاصة كريزيبوس، الذي كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب ردا على كل ما يكتبه أبيقور[1].

فلسفته:

لقد وضع أبيقور أساس فلسفته وأكمله بنفسه، ولم يزد عليه أتباعه إلا قليلا لا يعتد به، وقد كان قصده أن يكون نظامه الفلسفي مجرد دليل لحل المشكلات الخاصة بالعمل والسلوك، وقد اعتبر الفلسفة سبيلا تؤدي إلى غاية وراءها هي الحياة العملية، أي أن الفلسفة عنده هي طلب السعادة والنجاة من الألم.

ولذلك كان تعريفه للفلسفة أنها: الحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار[2]، وهي بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان في كل سن. وهذا موقف جدير بالاعتبار، هو أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها من أقلية ممتازة، لما تقتضي من فراغ وذكاء وطول بحث، وكانت كذلك عند اليونان، ولكن هذه الشروط غير ميسورة لكل الناس، ولهم جميعا مع ذلك الحق في السعادة، فكان لابد من اختصار الفلسفة على ما يتصل بالأخلاق فحسب[3]. وبهذا المعنى أيضا كان أبيقور يباهي بأنه يتفلسف في الرابعة عشرة ويقول: ألا لا يبطئن الشباب في التفلسف، ولا يكلنّ الشيخ من التفلسف، فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وأن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد، أو أنها فاتت، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت[4].

فأبيقور يجعل بذلك من العلم خادما للحياة ومرشدا في الأمور العملية، ولهذا فقد كان لا يهتم كثيرا بالثقافة أو بالعلم الذي ليس وراءه عمل، لأن هذا النوع من العلم- من منظور أبيقوري – لا يمت للواقع بأي صلة، حيث لا فائدة تستخرج منه، كما أنه لا يمثل الحقيقة، ومن هنا كان التعليم الذي تلقاه أبيقور في ميادين أخرى غير الأخلاق تعليما سطحيا للغاية، وهذا الموقف يفسر لنا كيف رحب أبيقور بانضمام الملمين بالقراءة والكتابة فحسب لمدرسته ليحقق لهم أسمى ما تصبو إليه النفس البشرية من تطهير وطمأنينة وسعادة.

وإذا كانت غاية الفلسفة هي تحرير الإنسان والأخذ بيده إلى حياة تغمرها اللذة والسعادة والسكينة، فإن أبيقور لم يقدر من فروع الفلسفة إلا ما يبحث في الأخلاق ومعيارها الذي يقاس به الخير والشر، أما علم الطبيعة فلا يراد لذاته، ولكن لكي يقفنا على أسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلقى

---

(1) الفلسفة عند اليونان ص 387 – 388.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 315.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 39.

(4) تاريخ الفلسفة، ص 315.

في نفوسنا الرعب، ولا يكون للآلهة تلك الرهبة القديمة، ولا للموت ذلك الأسى المعهود، وأما البحث في الطبيعة البشرية فهو كذلك وسيلة لغاية، إذ يحلل لنا نفسية الإنسان فندرك رغباته الحقيقية، فنعلم ما هو خليق بالرغبة فيه، وما هو حقيق بالرغبة عنه[1]. ومعنى هذا كله أن الأخلاق هي أساس فلسفة أبيقور وغايتها، أما باقي العلوم فهي خادمة لها.

ولقد قسم أبيقور الفلسفة إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: المنطق أو قواعد المعرفة، والطبيعة، والأخلاق، وستتكلم عن كل قسم على حدة،وصلته بالقسم الآخر. وقد جعل أبيقور بحثه في المنطق أو المعرفة وقواعدها مقدمة ومنهجا يسير عليه في سائر الأقسام الأخرى ليضمن الوصول إلى الحقيقة.

وقد أخذت المدرسة الأبيقورية بنظرية اللذة عن المدرسة القورينائية في الأخلاق مع شيء من التطوير، وأخذت في الطبيعة بنظرية مذهب ديمقريطس، ومذهب مدرسة أرسطو، وأخذت عن السوفسطائيين مذهب المعرفة.

(1) قسم الفلسفة، ص 311.

المبحث الأول

المنطق (أو قواعد المعرفة)

يبحث المنطق في شروط المعرفة الحقة، وليست هذه الشروط من النوع الذي نقابله في المنطق الأرسطي، أو في منطق العلوم، فأبيقور لم يحفل بهذه الأنواع، بل هو نوع من نقد المعرفة، والنظر في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التي تؤدي إلى السعادة، فالمنطق إذن في نظر أبيقور خادم للأخلاق، لأنه وسيلة إلى السعادة التي هي الغاية من دراسة الأخلاق.

بحث الأبيقوريون في الطبيعة الإنسانية، وانتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة إلى الذهن، أساسها أن الأشياء الجزئية التي نصادفها في الحياة التي تصلنا عن طريق الحواس، هي وحدها الحقيقة، فكل ما تحوي رءوسنا من أفكار وآراء أن هي إلا سلسلة من الإدراكات الحسية، التي انبعثت إلينا من الأشياء الخارجية، فانطبعت صورها في أذهاننا، وإذن فالإدراك الحسي هو وحده المقياس الذي نقيس به الحقائق النظرية، أما الجانب العملي من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم[1].

فالإدراك الحسي عند أبيقور هو معيار الحقيقة، وهو صادق بالضرورة ولا يمكن الشك فيه، وبذلك يكون مقياس صحيح للمعرفة، لأنه صورة مطابقة للأشياء. أما وصول الخطأ في المدركات الحسية فليس راجعا إلى الصورة التي نقلها إليك الإدراك الحسي، بل يرجع إلى الحكم الذي يضيفه العقل للإدراك، فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد أنا نراه مستديرا، ولكنا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل، وأننا سنراه كذلك إن اقتربنا منه. وأما تناقض الحواس، فليس يقع بين الإحساسات لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليها[2]. وبذلك يشك أبيقور في الإدراك العقلي بينما يثق في الإدراك الحسي، وبهذا يكون الأساس الأول للمعرفة، وإنكاره يعني في نظر أبيقور استحالة النظر والعمل على السواء.

ومتى تكرر الإحساس أحدث في الذهن معنى كليا، ولما كان هذا المعنى الكلي صادرا عن الإحساس، فهو صورة حقيقية مثله، أي يمكن اعتباره مقياساً للحقيقة كالإدراك الحسي، وبعد أن يتكون المعنى الكلي – أو الإدراك الكلي – يبقى في الذهن فكرة سابقة نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة الحسية[3]. وهذا المعنى الكلي الناشئ عن تكرار الإحساس يكون عن طريق الذاكرة لأنها تحتفظ

---

(1) السابق، ص 311- 312.

(2) تاريخ الفلسفة، ص 315، والفلسفة عند اليونان، ص 390، وتاريخ الفكر، 2/ 290، موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عزت قرني، ص 355.

(3) يوسف كرم، ص 315.

بالمعلومات الجزئية المتفرقة، ثم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة، لنتصل إلى حكم كلي، يسمى إدراكنا له بالإدراك الكلي.

وإلى جانب... الإدراك الحسي، والانفعال، والإدراك الكلي نجد نوعا آخر للمعرفة ينصب على معرفة أفكار الخيال، وهي تصدر عن صور موضوعية تحضر النفس فعندما ننتقل من الإحساس إلى ما وراء الإحساس وعندما نستخلص من المعلوم فكرة عن المجهول، فإننا يجب أن نبحث عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أم كاذبة، فإذا كانت الفكرة تشير إلى واقع في المستقبل فينبغي أن تكون مؤيدة بالتجربة، وأما إذا كانت تشير إلى العلل الخفية للظواهر فيجب ألا تكون متناقضة مع التجربة.

وبواسطة التخيل أو التخمين نستطيع الاستدلال على وجود ما يسميه أبيقور باللامحسوسات – أي الموجودات المحسوسة الصغيرة التي يعجز إحساسنا عن إدراكها – وكذلك نستطيع استخراج التفصيلات الجزئية من النظرة الإجمالية الشاملة. ومن الناحية الأولى نستطيع بهذا الاستدلال على وجود الذرات كأساس للوجود الطبيعي، وعلى الخلاء كشرط للحركة وعلى لا نهائية المادة، مع أننا نعجز عن إدراك هذه الأمور في التجربة[1].

وإذن فالخيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة.

وإذا كانت قواعد المعرفة الأربعة وهي: الإدراك الحسي، والشعور باللذة والألم – وهو الانفعال، وهو معيار الصدق في مجال العمل كما سنرى في دراسة الأخلاق عند أبيقور – والإدراك الكلي، والخيال – أو التخمين أو الحدس الفكري – مقاييس للحقيقة لا تخطئ ولا تزل، فمن أين يجيئنا الخطأ إذن؟

يجيب أبيقور فيقول: إننا نتعرض للخطأ في الرأي عندما نتجاوز ما أتت به الحواس، فنحاول أن نستنتج منه شيئا بدون وساطة الحواس، كأن نصدر حكما عن المستقبل بناء على الماضي، أو نرى رأيا في الأسباب الخفية التي تختبئ وراء ظواهر الطبيعة، ولذا فأبيقور يحذرنا ألا نعدو في مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العملية التي منشؤها الحواس[2].

وعلى الجملة فإن الأبيقوريين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة، أما موضوعه الحقيقي فهو الجزئي، أو الشيء المادي في مجال الموجودات الطبيعية، وكذلك الفرد في استقلاله التام في المجال الإنساني، وإذا كان الإنسان يرى أن مشكلته الأساسية هي العمل على تحرير نفسه من القلق والاضطراب،

---

(1) تاريخ الفكر 2 / 261 – 262، وتاريخ الفلسفة، ص 316، وهذه القاعدة يسميها يوسف كرم باسم الحدس الفكري، والدكتور أبو ريان باسم التخمين، وصاحبا قصة الفلسفة بالخيال، وكلها ألفاظ تدور حول معنى واحد.

(2) قصة الفلسفة، ص 313 – 314.

فعليه أن يتجنب الخوض في البحث عن وجود عقل في الكون يكون سندا للإنسان، ويصبح الإنسان خاضعا لقوانينه، ومن ثم يبذل جهده لمعرفة هذه القوانين لتكون أساسا نظريا لسلوكه[1].

والواقع كما يرى أبيقور، أن العالم ليس سوى آلة يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدما كامل قدراته، وهو ليس في حاجة إلى أن يعرف من وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه في حال السراء والضراء. ولهذا فإن التجربة الواقعية، أي الخبرة، وكذلك الفهم الطبيعي العادي كافيان لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر والتعمق في استخدام الأداة العقلية.

وخلاصة القول: أن الحواس مصدر المعرفة عند أبيقور، وما الإدراك إلا جملة إحساسات متشابهة، ولما كان التصور والتذكر بمقتضى هذا المذهب يستمدان قوامهما من الإحساس، فمنطق أبيقور حسي مجرد، والحواس عنده لا تخطئ، أما الإدراك العقلي فعرضه للخطأ.

---

(1) تاريخ الفكر 2/ 362.

المبحث الثاني

الطبيعية في فلسفة أبيقور

لقد اهتم أبيقور بدراسة الطبيعة، وحاول أن يفهم أسرارها، لأن هذا يخدم الجانب الهام والأساسي في فلسفته، وهو الأخلاق. والذي حدد هيئة رأي أبيقور كان في المقام الأول رغبته في استئصال أثر أي تدخل من جانب تأثيرات خفية تفوق الطبيعة في شئون هذا العالم، لأن فكرة هذا التدخل هي التي تقلق الإنسان وتنزع عنه هدوء البال وتبقيه في خوف دائم. وفي هذا الصدد يقول: "ما لم يكن بنا حاجة إلى التخلص من خوف الموت والآلهة لما بحثنا في الطبيعة"[1].

فالإنسان في نظر أبيقور ملئ خوفا من الآلهة ومن العقاب على أعماله، ومن الموت بسبب ما قيل عن الحياة بعد الموت، ولا وسيلة إلى إزالة هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهم قوانينها، والاقتناع في النهاية بأن هذا العالم ما هو إلا آله ميكانيكية محكوم بعلل ومعلولات طبيعية، ولا توجد فيه سوى الكائنات الطبيعية، وأن الإنسان في نهاية الأمر حر، له أن يحقق سعادته كيفما يريد عن طريق إرادته الحرة[2].

ففكرة أبيقور عن الطبيعة تقوم أصلا على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة في مجرى حوادث هذا العالم الذي نعيش فيه، ما دامت هذه القوى تحرمنا من راحة النفس وطمأنينتها، وتجعلنا على الدوام في خوف ورهبة تنغص مضاجعنا، فالغرض من العلم الطبيعي إذن هو تخليص البشر من الخوف.

إن الهدف من الحياة، طبقا لأبيقور، هو الاستمتاع بهذه الحياة، فليس لنا عمل آخر، وليس علينا واجب آخر في هذا العالم سواه، ولسنا أبناء إله خير، ولكننا ربيبو طبيعة لا تكترث ولا تبالي، وما الحياة إلا حادث في كون آلي، ولكن في استطاعتنا إذا عزمنا أن نجعل من الحياة حادثا سعيدا أو حادثا مسليا على أقل تقدير.

فعلينا من البدء إذن، أن نسلم بالحقيقة التي تقول: أننا يجب أن نعتمد على أنفسنا وليس على قوة خارجية للحصول على السعادة التي تنشدها، فالكون ليس من فعل الآلهة وإنما هو نتيجة اتفاقية لحركة الجواهر الفردة في خلاء لا متناه[3]، وقد رجع في ذلك إلى الأساس الذي اعتمدت عليه الطبيعة اليونية من أنه لا يوجد شيء من العدم ولا ينتهي شيء إلى العدم، أي أن الكون أزلي أبدي.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 392 نقلا عن ديوجين

(2) مدخل إلى الفلسفة، د. حسن عبد الحميدص 132 – 133.

(3) اعلام الفلاسفة، هنري توماس، ص 146 – 147.

ويجرنا هذا إلى نظرية أبيقور الذرية، وقد أخذ هذه النظرية عن الفيلسوف اليوناني القديم ديمقريطس الذي سبق فقدم بتفسيره الآلي لنشأة العالم، كشفا من أهم الاكتشافات في علم الطبيعة الحديثة.

وقد تبنى أبيقور نظرية ديمقريطس عن الجواهر الفردة جاعلا منها الأساس الذي أقام عليه بناء فلسفته الشخصية، فكان يردد أننا لسنا إلا مركبات من الجواهر تدور بسرعة خارجة من الهيولي إلى العالم، ثمّ لا تلبث أنْ تعود مباشرة في دوارنها السريع إلى الهيولي، وهذه الجواهر الفردة التي تتكون منها كل الأشياء تتحرك إلى الأبد من أعلى إلى أسفل في خلاء لا متناه، ومن آونة إلى أخرى تنحرف إلى هذا الجانب أو ذاك فتلتقي، شأنها في ذلك شأن الذرات في شعاع الشمس. والجواهر الفردة ذوات أحجام مختلفات، وأشكال متباينات، وبانحرافها المستمر والتقائها فإنها تركب بالتدريج، وتؤلف مادة النجوم والأراضي والأقمار والشموس وعوالم الكون.

وكوننا – في رأي أبيقور – ليس هو الكون الوحيد في الوجود، بل هناك عددا لا نهائيا من الأكوان تتكون وتفنى من عدد لا نهائي من الذرات المتحركة في فراغ لا نهائي. وهكذا فلسنا وحدنا الحصباء التي تغطي شاطئ محيط الفضاء اللامتناهي، وذلك لأن الجواهر الفردة تدخل في تركيب نفس الأنواع من المركبات في نفس الأنواع من الظروف والأحوال، وتتكرر هذه العملية باستمرار، إذ أن هذه الجواهر تدور بسرعة وبلا توقف من أعلى إلى أسفل في مسارات الخلاء اللامتناهية[1].

فالعالم يتكون وفقا للمذهب الذري، عن اجتماع ذرات وترابطها، وجميع الأشياء والكائنات تتولد نتيجة هذا الاتحاد للذرات، وتفنى وتختفي نتيجة انحلال الذرات وتفرقها. وإذا كان الأمر كذلك فليس ثمة آلهة إذن تخلق، ثم تميت وتحاسب، وكذلك فإن من الخطأ الجسيم أن يخاف الإنسان من الموت، وذلك لأنّ الموت إذا جاء انعدم شعور الميت، وإذا لم يجيء فمن غير المعقول أنْ يخاف الإنسان مما لم يقع بعد.

وهكذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدرا لفلسفته الطبيعية إذا اعتنق مذهب ديمقريطس، ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله[2].

وطبقا لأبيقور فإن كل هذه الحركة التي تقوم بها الذرات أو الجواهر الفردة تلقائية، فلا ترجع إلى علة مفارقة أو محرك خارجي، لأنه يستبعد من مذهبه فكرة نفس كلية، أو إله هو علة لحركة العالم أو نظامه أو وجوده، لذلك فهو يرجع سبب الحركة إلى طبيعة الذرات نفسها، وإلى حركتها الآلية[3].

وكان ديمقريطس قد جعل الذرات التي تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل، وهذا التفاوت هو الذي يحدد اتجاهها إلى أسفل أو إلى أعلى فالأثقل منها يهبط إلى أسفل، والأخف يصعد

---

(1) السابق، ص 147.

(2) خريف الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي ص 56 ط: القاهرة 1973 م.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 393.

إلى أعلى. ولكن أبيقور رفض هذه الفكرة لأنها في نظره تفترض وجود جبرية آلية في الطبيعة، ولهذا فقد ذهب إلى أن هذه الذرات تنحرف في اتجاهها عن الخط الرأسي، ويتم هذا الانحراف بفعل الصدفة البحتة، ومن ثم فإن أبيقور يرفض جبرية ديقريطس المطلقة ويسلم بالحدوث الاتفاقي، أي بإمكان وجود معلول بدون علة، وهذا ما يسمح في مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها، الأمر الذي سيكون من شأنه القضاء على الحرية[1].

على أننا نرى أنه مع وجود خلاف بين أبيقور وديمقريطس حول مشكلة العلية والجبرية في مجال الطبيعة والأخلاق، إلا أنه يتفق معه في التسليم بفكرة قدم العالم وأبديته فلا مجال لديهما للقول بفكرة الخلق أو الأحداث في الزمان. ويرجع هذا الموقف إلى اعتقاد كل منهما بأن العالم ليس من صنع الآلهة، بل وجد منذ الأزل تلقائيا بدون علة.

وعلى كل حال فإن الغاية التي يرمي إليها الأبيقوريون من وراء اعتناقهم لهذا المذهب الآلي في الطبيعيات هي أن يحققوا للإنسان تلك السعادة السلبية المنشودة، إذ أن تفسير الحياة على هذا النحو كفيل بأن يزيل عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها أن تعكر صفو الحياة السعيدة.

الآلهة والعالم:

يؤمن أبيقور بوجود الآلهة، كجنس من الكائنات يتميز بالترفع والسمو، وهو يرى أنهم لا يعيروننا أي اهتمام، ولذلك ينبغي ألا نعيرهم اهتمامنا، ومع ذلك كان يرى أن الجنس البشري في حاجة إليهم كنماذج تحتذي، فهم مثل للسعادة الفائقة في السماء، تلك السعادة التي ينبغي أن نصل إليها على الأرض. وتشبه آلهة أبيقور إلى حد بعيد المثل الأفلاطونية للإنسان الكامل، فليس لديهم ما يكدر صفوهم، كما أنهم لا يكدرون صفو بعضهم بعضا، وهم يستمتعون بسعادة متصلة في دائرة من اللذة المشتركة، وقد صرح أبيقور بقوله: إن مثال حياتهم السعيدة ينبغي أن يكون دافعا يحثنا نحن البشر للجد في طلب السعادة[2].

وهكذا اعترف أبيقور بوجود الآلهة كمثل عليا للناس يحتذونها، ولكنه حاول أن يقيم خطا فاصلا بين العالم والآلهة، حتى ينتفي القول بوجود أي صلة بينهم وبين الوجود الإنساني أو المادي على وجه العموم، فهو لا يسلم بوجود أي تأثير للآلهة على العالم.

---

(1) تاريخ الفكر، 2 / 263 – 264، مع مسيرة الفكر الإنساني، د. دهمس ص 121.

(2) أعلام الفلاسفة، كيف نفهمهم، ص 148، وقارن المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص 106.

ولقد كان رأيه هذا عن الآلهة نتيجة ضرورية لفلسفته الطبيعية المعارضة لعلم الطبيعة عند أفلاطون، وما جاء به التأليه الأفلاطوني من نظرية تقول بوجود نفس كلية لها فضل تنظيم الكون وتوجيهه بإرادة تعلو على إرادة الإنسان. لذلك رجع أبيقور للطبيعة الإيونية السابقة على سقراط، وخاصة لعلم الطبيعة الذرية عند ديمقريطس، لإلغائها القول بأي قوى محركة خارجية توجه الكون.

ومع أن أبيقور قد سلب الآلهة كل ما يمكن أن ينسب لها من عناية أو قدرة أو توجيه للعالم والحياة الإنسانية، إلا أنه لم يهاجم على أي نحو الاعتقاد في وجودها، لأن البشر جميعا اتفقوا على وجود الآلهة ولديهم عنها فكرة، وما يحدث لنا من أفكار لابد أنه ناتج عن حقيقة موجودة.

وقد قال أبيقور بتعدد الآلهة، بل إن عددهم عنده لا يحصى ورأى أنه من الواضح بذاته أن الآلهة لهم أجمل الهيئات والصور التي يمكن تخيلها، أي هيئة الإنسان، واعتبر أن فيهم الذكور وفيهم الإناث، وإنهم يحتاجون إلى الطعام، وأنهم يستخدمون اللغة، واللغة اليونانية بالذات وأهم الصفات الرئيسية في تصور أبيقور للآلهة: أن تكون أجسام الآلهة من ضوء لطيف، وليس من المادة الخشنة التي تتكون منها أجسامنا، وأن يكون مقامهم "خارج العالم" حتى لا يتأثروا بفناء العوالم إذا كانوا سيعيشون فيها، وحتى لا تتأثر سعادتهم بفكرة هذا المصير، كذلك فإن سعادة الآلهة تتطلب ألا يكون على كاهلهم أية عناية بالعالم أو الإنسان، بل أن هذا الشرط، هو ضروري أيضا لراحة بال الإنسان، الذي لا يهدده خطر فوق خطر الاعتقاد بوجود قوى عليا تتدخل في سير العالم[1].

وعلى هذا الرأي مضى أبيقور في تأكيد رأيه في أنه لا يوجد هناك قدر ولا قوة تضمر للإنسان شرا ولا خيرا، فالعالم نفسه قد وجد من تلاقي ذرات لا نهائية العدد تجوب خلاء لانهائيا منذ الأزل، واعتقد في حرية إرادة الإنسان، واستطاع أن يجد لها أساسا في نظريته الطبيعية، حين ذهب إلى أن حركة الذرات في الخلاء تتعرض لظروف مصادفة فيحدث فيها انحراف مفاجئ غير متوقع، فافسح بهذا التفسير مجال القول بكسر حتمية قوانين الطبيعة، وطبق ذلك على إرادة الإنسان التي جعل لها حرية مطلقة غير خاضعة لأي قوى أخرى مهما كانت هذه القوة.

وليس تصور أبيقور هذا للآلهة بغريب عن الشعور السائد في عصره، بل هو يعكس تماما ما ساد المجتمع اليوناني بعد موت الاسكندر من تغير كبير في القيم المتوارثة، فانهيار نظام المدن اليونانية القديمة أمام جيوش الاسكندر وخلفائه في العصر الهلنستي قد أدى بدوره إلى انهيار كل القيم المرتبطة بها حتى آلهتها وحماتها بدت باهتة اللون مسلوبة القوة بجانب أبطال التاريخ الذين حطموا المدن وهزموا آلهتها، ولم يكن أبيقور وحده المعبر عن هذا الشعور اللامبالي نحو الآلهة، بل لعل "مينا ندر" الكاتب المسرحي الكبير ومعاصر

(1) موجز تاريخ الفلسفة اليونانية ص 361، قصة الفلسفة، ص 315 قضية الألوهية في الفلسفة، د. عبد الفتاح أحمد الغاوي، ص 37، ط: القاهرة 1983 م.

أبيقور قد عبر عن نفس هذه الفكرة في مسرحيته المعروفة باسم التحكيم إذ يقول فيها على لسان عبد يدعى أونيسيموس: "فكروا كم يوجد في هذا العالم من مدن، وكم يوجد في كل مدينة من قوم، أتظنون الآلهة تعنى بهموم كل هؤلاء.... إنها لتبدو حياة غير لائقة بالآلهة"[1].

ومن هذا المنطلق أخذ أبيقور على عاتقه مهمة تحرير عقول الناس من المعتقدات الخاطئة عن الآلهة، وما يسببه الخوف من عقابها من آلام للبشر، يقول: "من الواضح أن الآلهة موجودة وإنها خالدة وسعيدة، ولكنها ليست بالصورة التي يتخيلها عنها العامة"[2].

إذن فلا خوف من الآلهة ولا خوف من الموت، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيدا في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، في ضوء مذهب أبيقور، وهذا كلام بلا ريب متهافت، ذلك أن الإنسان إذا تحقق أن الموت نهاية المطاف، ولا بعث بعده ولا جزاء، ولا ثواب ولا عقاب، فإن ذلك يجعل حياته الدنيا عذابا وجحيما. أما إذا شعر أن هذه الحياة مرحلة تتلوها الحياة الأبقى والأخلد، اجتهد في إسعاد نفسه والآخرين في حياته الدنيا، لأن إسعاد النفس والآخرين هو طريق النعيم لإسعاد الحياة الباقية. وإن ما دعا إليه إبيقور من الإلحاد وعدم الإقرار بالعناية الإلهية وعدم بالبعث وخلود النفس يدفع الإنسان إما إلى اليأس والقنوط، أو إلى أن يتهالك على اللذات والشهوات، وينافس فيها.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 398، وقارن: قضية الألوهية في الفلسفة، ص 37.

(2) السابق، ص 396.

المبحث الثالث

الأخلاق في فلسفة أبيقور

كان الاعتقاد السائد عند أبيقور – كما عرفنا من قبل – أن كل ما تبحث فيه الفلسفة من موضوعات عديم الجدوى في محيط الحياة الإنسانية إلا جانبا واحدا من جوانبها هو وحده الذي يستحق منا العناية بالبحث والدراسة لما له من صلة بمقوماتنا الذاتية، وفائدة عظيمة في حياتنا العملية، ذلك هو الجانب الأخلاقي من الفلسفة العملية، ومن هنا جاءت اهتمامات أبيقور بهذا الجانب من الفلسفة.

والأبيقورية والرواقية كانت على اتفاق في تصور الغاية القصوى من حياة الإنسان، وإن اختلفت أساليب كل منهما لبلوغ هذه الغاية، كان هدف كل منهما قائما في السعادة السلبية التي تتحقق بطمأنينة النفس وهدوء البال، ولكن الرواقية توصلوا إلى هذه السعادة بالعمل على قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات، ومزاولة حياة الزهد والحرمان – كما سنعرف بعد قليل – أما الأبيقورية فقد التمسوا هذه السعادة نفسها في حياة الهدوء والخلو من المخاوف والانفعالات، وتوخوا الابتعاد عن الآلام، ورحبوا بالتمتع باللذات، ومن هنا قيل أن المدرستين قد اختلفتا وسيلة وانعقد الاتفاق بينهما على اعتبار السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان[1].

ومن الواضح أن هناك دعامتين رئيسيتين تستند عليهما الأخلاق الأبيقورية وهما النزعة الحسية في المعرفة، حيث أنكر أبيقور وأتباعه أن يكون العقل مصدرا للمعرفة- كما عرفنا من قبل -، ونظروا إلى كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية على أنها وهم باطل، ومن ثم بدا الإحساس مقياسا للمعرفة الصحيحة، كما بدت اللذة عندهم أيضا مقياسا لأخلاقية الفعل. وثانيهما النزعة المادية في الطبيعة، حيث جعلوا المادة مصدر الأشياء كلها حتى النفس ذاتها مادية، ومن هنا نادى أبيقور بضرورة الإقبال على الحياة والحرص على طلب اللذة، دون تفكير في لذة سابقة أو التوقف انتظارا للذة قادمة.

وقد تابع أبيقور أرستيوس في إقامة فكرة الخير والشر على أساس من اللذة، ولكنه لم يواصل السير معه إلى نهاية الشوط، بل أنكر عليه اعتداده باللذة الفردية العاجلة، فإن ذلك لا يوصل في نظر أبيقور إلى السعادة، وإنما لحصل على السعادة بتحصيل الأنفع من هذه اللذات[2].

وإذا كانت اللذة والبعد عن الألم هو مقياس الخير عند أبيقور، إلا أنه يفاضل بين اللذات بعضها وبعض، كما يفاضل بين الآلام بعضها وبعض، بل ويفاضل بين اللذات والآلام هي الأخرى، فيجعل بعض

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 129.

(2) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص 146.

الآلام أفضل من بعض اللذات، فقد يكون في احتمال ألم معين تحقيق لذة أكبر، كما قد يكون في التمتع بلذة تحقيق ألم أكبر يعقبها. وذلك لأن لكل لذة وألم أثر يعقبهما، وعلى الإنسان أن ينظر فيما سوف يعقب ما يعرض له من لذات وآلام، وهنا سيجد الإنسان أنه لا ينبغي أن يطلب لذة لأنها لذة في ذاتها إلا بعد أن يتأكد من أنها لن تحقق له ألم يكبرها، كما لا ينبغي أن يتجنب ألما لأنه ألم في ذاته إلا إذا تحقق من أن هذا الألم لن يحقق له لذة تكبره، أما إذا رأى أن هذا الألم سيحقق له لذة أكبر مترتبة عليه، فعليه أن يقبل عليه وأن يتحمله[1].

وهكذا نجد أنه لابد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض، لأنه ليس من اللذة أن نحصل كل لذة، وليس مما يدعو إلى تجنيب الألم أن نتجنب كل ألم، فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض، والآلام بعضها وبعض، واللذات والآلام هي الأخرى بعضها وبعض، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلو فيها من كل الانفعالات، فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية في الخلو من الانفعال[2].

وقد أقر أبيقور اللذة الحسية، لأن الإنسان كالحيوان من حيث أنه يطلب لذته منساقا بفطرته، وأن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدية إليها، واعتبر كل لذة خيرا ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل هذا شراء بل رأي أن الألم إذا تمجعت عنه لذة وجب طلبه، فتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب في المنفعة. وفي ضوء هذا توخي اللذة التي تدوم طوال حياته،... ومن أجل هذا رأى أن يحرص الإنسان على ألا تستبعده رغبة شخصية أو لذة فردية[3].

وهكذا يحول أبيقور "اللذية" إلى "المنفعة"، ويصبح مذهب "أرستبوس" اللذي الصرف وقد آل أمره على يد أبيقور إلى مذهب "المنفعة"، وهذا بلا شك خطوة كبيرة في سبيل الترقي بمذهب اللذة وتطوره إلى مرتبة أحكم وأنفع وإن لم تكن هي المثل الأعلى في بناء الأخلاق. فلا زال طابع الأنانية الذي بدأ في مذهب ارستبوس أخذا طريقة، وبادية معالمه في مذهب أبيقور، إلا أن الإنسانية والفردية في مذهب أبيقور اتسمت بشيء من الروية والتعقل والحكمة خلافا لها عند ارستبوس فقد كانت طائشة هوجاء لا تحسب للمنفعة حسابها ولا للعواقب نتائجها[4].

وكنتيجة حتمية لهذا الحساب العقلي لكمية اللذة ومدى ما تتضمنه من منفعة جاء مذهب أبيقور الأخلاقي مبنيا على القواعد الأربع الآتية:

---

(1) الفلسفة الخلقية، ص 33.

(2) خريف الفكر اليوناني، ص 61.

(3) فلسفة الأخلاق، ص 130.

(4) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص 146 – 147.

1- خذ اللذة التي لا يعقبها ألم.
2- اجتنب الألم الذي لا يستتبع شيئا من اللذات.
3- تجنب اللذة التي قد تحرمك من لذة أعظم منها، أو تسبب لك ألما أكثر مما فيها من اللذة.
4- تقبل الألم الذي يخلصك من ألم أعظم منه، أو يجلب لذة أرجح من ذلك الألم[1].

وبهذا نرى أن أبيقور هو أول من نادى بما عرف في العصر الحديث باسم "حساب المنفعة" على يد "بنتام" الفيلسوف الإنجليزي، فقد قال أبيقور "لا نطلب اللذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب، بل نطلب منفعتنا طول الحياة إن أمكن، أي نطلب لذة خالصة دائمة هي ما يعبر عنه بالسعادة[2]".

ومهما يكن في أخلاق المنفعة من ضعة وقصور عن طابع الفضيلة الحقة، فإن أبيقور قد أحسن بهذا التفكير الذي ينم عن عقل متزن دقيق لأن أعمال المرء عقله في حساب سلوكه هو أقل ما ينتظر من كائن عاقل.

ونرى أن مذهب أبيقور قد تقدم – كثيرا – عن مذهب أرستيوس، حيث أحل السعادة الإنسانية محل اللذة الوقتية، وذلك لأن تخير أكثر اللذات منفعة وأضمنها ثمرة يحقق سعادة الإنسان في هدوء واتزان، وما من شك في سمو مذهب الأبيقوريين على مذهب القورينائيين، فإن أبقور جعل نهاية مذهبه السعادة، وجعل مقياس العمل المنفعة، فهو بذلك لم يهمل العناصر السامية في الإنسان، لأن المنفعة لا يتوصل إليها إلا باستخدام العقل والذكاء الذي يميز الضار من النافع، ويرفض دنيء اللذات ليتمتع بثمار لذات أعظم[3].

فالخير عند أبيقور هو السعادة، والسعادة منحصرة في اللذة، واللذة عنده نوعان: نوع حاد ومتقلب يذهب ويذهب سريعا ويبقى ما يخلفه من الآلام، وهذا النوع هو اللذة الجسمية، فإذا جعلها الإنسان غرضه من الحياة انقلبت لذته ألما وحكم عليه بعذاب "تنتال"[4] أما النوع الثاني: فهو اللذة العقلية التي لا اضطراب فيها ولا ألم ولا نصب وهي دائمة الاستمرار[5].

---

(1) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى ص 107 ط صبيح 1953، وقارن الأخلاق النظرية، د. عبد الرحمن بدوي، ص 243، ط الكويت 1975، وقارن: الإسلام والمذاهب الأخلاقية، د. إبراهيم ص 104، والفلسفة اليونانية، د. بيصار ص 147، في الأخلاق الإسلامية والإنسانية، د. على معبد فرغلي ص 188، ط: دار الطباعة المحمدية 1988.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 40.

(3) الإسلام والمذاهب الأخلاقية، د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص 103 ط1: الأمانة 1981 م.

(4) وتنتال هذا فيما ترويه الأساطير الإغريقية هو ملك "ليديا" كان أولم وليمة للآلهة وأطعمها جسد ابنه، فحكم عليه الإله "جوبيتير" بالعذاب: يعطش ولا يجد ماء ويجوع ولا يجد قوتا فظل إلى الأبد ظمآن جائعا. أنظر ص 112 تهافت الفلسفة المتوفى.

(5) فلسفة الأخلاق، أبو بكر ذكرى، ص 21، وتهافت الفلسفة، المتوفى، ص 112 – 113.

هذا ما يقوله أبيقور نفسه عن اللذة في مذهبه، ويريد به اللذة العقلية، لذة المعرفة التي من شأنها البعد عن الألم بتحديد المطالب الشاذة، والابتعاد عن اللذة الجسمية الحادة ما أمكن.

وهكذا فإن أبيقور الذي بدأ أول ما بدأ بالدعوة إلى الإقبال على اللذة الحسية ودون ما ضوابط، فإنه قد انتقل في أواخر حياته من القول باللذة الحسية إلى القول باللذة العقلية، وقد مهد لهذا الانتقال عند أبيقور حرصه على اللذات التي تدوم طويلا، ولما كانت لذات الحس لا تدوم وإنما الدوام من خصائص لذات العقل، بدأ هذا الفيلسوف ينشد لذات العقل الدائمة، ثم زاد على ذلك بأن رفع الصداقة فوق جميع اللذات العقلية حتى أضحت مدرسته أشبه بمجموعة من الأصدقاء.

بهذا آثر أبيقور اللذات العقلية على لذات الحس، لأن الجسم يحس باللذة والألم ما بقيا، ولا يستطيع أن يذكر آثارهما بعد انتهائهما، ولا أن يتوقع حدوثهما في المستقبل، إن العقل هو الذي يستطيع أن يذكر ما مضى، وأن يتصور ما هو آت، إن لذة الحس هي لذة الجسم في حاضره، وتوقع ألم مقبل قلق عقلي، وتذكر سرور سابق متعة حاضرة، من أجل هذا وجب أن تنشد طمأنينة العقل، وأن نذكر أن لذات الحس قصيرة الأمد ولذات الروح أبقى وأدوم ففي وسع العقل أن يخفف حدة الألم الجسماني، بتذكر المتعة الماضية أو توقع اللذة المقبلة. وبهذا تنشأ التفرقة بين كيف اللذات وأنواعها عند أبيقور لأنه اعترف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي وتوقع المستقبل من أجل هذا صور الحكيم الأبيقوري وهو يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة[1].

ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات، وقد كان أرستيوس يدعى أنها جميعا سواء، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسنا على أنها لذات، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة، وعواقبها في الحياة بأكملها وجدناها تتفاوت. لذلك يصنفها أبيقور في ثلاث طوائف:

الأولى: لذات صادرة من نزعات طبيعية ضرورية، وهي تلك التي تسكن آلاما طبيعية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش.

والثانية: لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية، وهي تلك التي تنوع اللذة فقط، ولا ترمي إلى تسكين ألم طبيعي، مثل لذة الأغذية المترفة.

والثالثة: لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية، ولكنها تقوم في النفس بناء على ظن باطل، مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية.

والحكيم يصغي دائما إلى نزعات الطائفة الأولى، وهي أبسط النزعات وألزمها، تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها، وإرضاؤها سهل ميسور، فإنه يكفي لإرضائها، قطعة من خبز، وكوب من ماء، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها، والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة، ويرفض لذائذها بالكلية، أما

---

(1) فلسفة الأخلاق ص 130 – 131، قصة الفلسفة اليونانية، ص 316.

نزعات الطائفة الثانية، فإنه من العبث أن يتحاشاها الإنسان تحاشيا تاما، وله عند سنوح الفرصة أن يرضي بعضها، فإن ذلك لا يخرجه عن أن يكون حكيما، بيد أنه كلما ازداد تخليا عنها كان أحكم،... فأحكم الناس هو الذي يتواضع فيما يتطلع إليه[1]. ولقد أصاب سقراط في قوله: "أن القناعة تسعد القانع". والسعادة إذن بناء على ما تقدم هي: "هي تنظيم للرغبات وحد من شأنها وإتباع دائم للاعتدال"[2].

ولما كانت الفضيلة هي الشرط الجوهري لتحقيق الطمأنينة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التي يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم، أي السعادة، أي أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة. "وترد جميع الفضائل في رأي أبيقور إلى التبصر، فالتبصر هو الذي يسعدنا، لأنه هو الذي يصيرنا حكماء، وينصحنا بالاعتدال، هذا الاعتدال الذي هو السر، كما يرى سقراط، لا في إضعاف لذاتنا بل في تقويتها وزيادتها. ثم ينصحنا بالشجاعة هذه الشجاعة التي نحن في أشد الحاجة إليها للقدرة على تنظيم رغباتنا حتى نعيش بمعزل عن الهم والخوف. ثم ينصحنا بالعدل، والنصفة، والإخلاص،... ثم إن التبصر هو أيضا الذي يرشدنا إلى حسن الصداقة وقيمتها السامية التي تدين لها، وسط أعاصير الحياة وخداعها بأصفى أوقات أمننا وطمأنينتنا[3].

ومضى أبيقور في العمل على تحقيق هذه الطمأنينة التي ترتبط بالسعادة فنصح بالابتعاد عن كل ما من شأنه أن يشغل الباب ويجلب الهموم مثل الزواج والمشاركة في الشؤون السياسة، وأوصى بالانسحاب من الحياة والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر، من أجل هذا لم يكن مثل الأبيقورية الأعلى قائما في اللذات المائجة المحمومة بل كان يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من كل المخاوف وحالات القلق، وبهذا كانت نظرتهم للحياة مشوبة بتشاؤم لطيف مترف، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر، فحسب الإنسان أن يعمل على تفادي الألم وأن يعيش قانعا راضيا.

وأبيقور بهذا يكون عكس طلاب اللذة من أنصار مذهب المنفعة في القرن التاسع عشر، حيث طالبوا بالإكثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقا لسعادة الإنسان. في حين يصرح أبيقور بأن الإكثار من المطالب يجعل إشباعها عسير المنال، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان وسعادته، من هنا جاء ميل أبيقور إلى التزهد، فجاهر بأن الحكيم الذي يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع

(1) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 109 – 110، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 220، خريف الفكر اليوناني ص 64 – 65، فلسفة الأخلاق، أبو بكر ذكرى، ص 21، والفلسفة عند اليونان، ص 395.

(2) المشكلة الأخلاقية، ص 110.

(3) السابق، ص 110 – 111.

"زيوس" في نعيم مقيم، فخير وسائل السعادة عنده البساطة والبشاشة والاعتدال والتعفف، ومن هنا انتفت ضرورة الرغبات وإشباعها، ووجب الابتعاد عن الطموح الذي يلازم الظمأ للشهرة [1].

وهكذا تحولت دعوته من إقبال على اللذات إلى التبشير بحياة التقشف والزهد والحرمان. فمن أقواله: "لا تسرف في الأكل خشية سوء الهضم، ولا في الشرب خشية ما يحدث صباح اليوم التالي، واحتقر المرأة والسياسة وسائر الأعمال الشهوانية"[2].

ولقد شوه أتباع الأبيقورية من الرومان هذه الأخلاق القائمة على القناعة الاعتدال، والداعية إلى طمأنينة النفس، وما لوا بها إلى الاندفاع لانتهاب الملذات والانغماس في كل أنواع الشهوات[3]. مما كان له أثره السيء على أبيقور ومذهبه حتى اتخذ العرف اسم أبيقور عنوانا لمذهب اللذة والاستهتار، على أن حياة الرجل الشخصية وتفانيه في حب الفضائل والذود عن حياضها ما يكذب هذا.

وأيا ما كان فلا يزال مذهب أبيقور الأخلاقي دائرا في محيط الأنانية والأثرة والتفاني في خدمة الذات والاعتداد بالفردية، لأنه يجعل خيرية العمل في تحصيل أنفع اللذات لشخص الفاعل، وهو يقتصر على تصوير ما عليه غالبية الناس في المجتمع الإنساني بدلا من البحث عن المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، فهو يصور ما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون، وهو الدور المنوط بعلم الأخلاق.

نقد وتعقيب:

1- يتضمن مذهب اللذة كنظرية للسلوك الإنساني بعض ما هو صحيح، وذلك فيما يتعلق بميلنا لتجنب الألم والحصول على اللذة، ولكن هذا المذهب لا يصلح أن يكون مذهبا أخلاقيا ولا تصلح اللذة أن تكون غاية أخلاقية للسلوك الإنساني، ولو كان يكفي أن ينشد المرء اللذة ويتجنب الألم لكي يكون كائنا أخلاقيا لما وجد أي فرد أية صعوبة في أن يكون صاحب خلق.

ولكن الضمير أو الشعور الخلقي لا يلبث أن يثير في أنفسنا الكثير من الشكوك حول قيمة مبدأ اللذة في توجيه سلوكنا وهداية ضمائرنا، وحينما يتحقق الإنسان من أن حساب اللذات عاجز عن تحقيق التوازن النفسي لصاحبه، وأن حياة اللذة لا يمكن أن تفضي إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحي أو التمزق النفسي، فهناك لا بد من أن يتولد لديه إدراك واضح لعجز اللذة عن تفسير نفسها بنفسها، واقتناع تام بقصور مبدأ اللذة عن توجيه السلوك الإنساني كله[4].

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 132 – 133.

(2) المدارس الفلسفية، د. الأهواني، ص 82.

(3) الأخلاق النظرية، ص 245.

(4) مقدمة في علم الأخلاق، ص 82 – 83 نقلا عن المشكلة الخلقية، زكريا إبراهيم ص 120 – 121.

فهذا المذهب تجرد من أخص صفات المبدأ الأخلاقي، وهي مراعاة الضمير وصلاحيته لأن يكون عاما وشاملا يستوي الناس جميعا في الرضا به والاتفاق على تطبيقه بينهم على السواء.

2- البحث عن اللذة وما يرتبط بها من سعادة قانون نفسي وليس قانونا أخلاقيا، كما أنه يختلف من شخص إلى آخر، ويتغير أيضا بتغير الأزمنة والأماكن، وبذلك يكون غير منضبط، لأن ما هو منفعة لزيد قد يكون ضررا لغيره من الناس، وما هو نافع في زمان قد يكون ضارا في غيره، وكل مقياس للخير لابد أن يكون عاما وثابتا ومنضبطا، وإذن مقياس المنفعة هذا لا يصلح لأن يكون مقياسا خلقيا بأية حال من الأحوال.

3- هذا المذهب – وكل مذاهب الغاية – يفتقد صفة الإلزام التي هي أهم ما يتصف به القانون الأخلاقي، ليأمر فيطاع، وتكون سلطته على النفس تمثله للضمير بكل ما لها من جلال وقدسية عند كل أمر أو نهي، كما ترى في مذاهب الواجب التي تتبع دائما شريعة إلزامية تأمر بالخير لأنه الخير، وتنهى عن الشر حسبما رسمته التعاليم الإلهية، واتفق عليه من توجيه العقل السليم والضمير الإنساني المستنير، لأنها في النهاية ترسم للإنسان طريق السعادة كما أمرت الشرائع السماوية.

أما تعاليم مذاهب الغاية ومنها المذهب الأبيقوري الذي يعتبر بكل صدق أهمها وأشملها فلا ترسم السعادة المبنية على التعاليم السماوية الحقة، فتقول مذاهب الغاية إن كل إنسان حر في أن يختار لمساعدته بالنسبة لعمله أية غاية تعجبه ما دام وراءها نفع له، ومن المجمع عليه من الحكماء والفلاسفة المحققين أن إطلاق الحرية للإنسان في أعماله الأخلاقية ليس إلا أمرا له بإتباع نزواته وغرائزه كما يحب ويهوى وفي هذا عدم إتباع لشرائع الأخلاق وتجاهل لها بما للتجاهل من معنى في الشرائع السماوية [(1)].

4- أن الموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها أو أسماها مرجعها عنده إلى التبصر العقلي وهو مبدأ لا يقوم على أسس لديه. وفي هذا ما يكفي هدما لقيام اللذة معيارا لأحكامنا الخلقية، وكثيرا ما يعزف الإنسان عن اللذة ويقبل على أفعال تجلب له الما، وهذا الذي تشهد به التجربة كفيل بإبطال القول باللذة غاية لأفعالنا الإرادية، فاللذة تطلب أداة تسمو عليها، وقد ترفض من أجل مبدأ كريم أو مثل نبيل [(2)].

5- (5) أن كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة، وتوحد بين الخير واللذات الحسية لابد من أن تنتهي إلى القضاء على كل إحساس بالقيم لدى الفرد، وذلك لأن الإنسان إذا أصبح عبدا للمذات فإنه لن

---

(1) في الأخلاق الإسلامية والإنسانية، د. على معبد، ص 189 - 190، الإسلام والمذاهب الأخلاقية ص 105.

(2) فلسفة الأخلاق، ص 136.

يلبث أن يضحي بالأعلى في سبيل الأدنى، ومن ثم فإنه لابد من أن يصبح في النهاية مجرد حيوان أناني[1].

6- كانت سيرة أبيقور مؤسس المذهب تتناقض مع مبادئ المذهب النظرية، فإذا كانت المبادئ تدعوا إلى الأنانية والعمل من أجل المنفعة الشخصية وحدها فلما اختار أبيقور – كما يحدثنا تاريخه – طريق الزهد والقناعة وعيش الكفاف والكدح المتواصل من أجل تلاميذه. وأصدقائه، كان يقول: بقليل من الخبز والماء أشاطر الآلهة سعادتهم. ووقف المدرسة والحديقة على تلاميذ فكانوا يعيشون فيها عيشة إخاء وصداقة وتعاون كأنها ملكهم الخاص، وكان ينحني لهم براحته متحملا في درسه ومحاضرته من مرض الحصوة المزمن دون تذمر أو شكوى حتى مات بمرضه القاتل في صبر واحتمال كما يموت الحكماء، وهذا ما دعا الفيلسوف اللاتيني 'شيشرون' إلى القول: 'إنه على هذه الصورة كان مناقضا لقواعد مذهبه' وإذن فلو أن مبادئ هذا المذهب كانت هادية إلى الخير والفضيلة لما خالفها بسلوكه طيلة حياته[2].

7- أما عن النزعة الإنسحابية في فلسفة أبيقور الأخلاقية فنقول أن الحياة حركة دائبة وصراع متصل، وهذه النزعة كفيلة بإثارة اليأس والاستخفاف بالطموح، ولا سيما في عالم فياض بالحيوية والنشاط، والانسحاب من الحياة نزوع تأباه مقتضيات الحياة الاجتماعية في المجتمع المعاصر، وهو مجتمع يقوم على التعاون والتآزر بين أفراده لكفالة الخير، وتحقيق المصلحة العامة[3].

ومهما يكن من أمر فإن المذهب الأبيقوري لم يستطع أن يحتفظ بقوامه بعد موت صاحبه، فلقد تدهور على يد أتباعه الذين جروا وراء لذات بهيمية منحطة حتى أصبحوا وأصبح مذهبهم مضرب المثل للفجور والاستهتار.

---

(1) مقدمة في علم الأخلاق ص 84 نقلا عن المشكلة الأخلاقية ص 141.

(2) في الأخلاق الإسلامية، ص 189.

(3) فلسفة الأخلاق، ص 136.

الفصل الثاني

الفلسفة الرواقية

تمهيد:

الرواقية المعاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وهي لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية التي أنشأها "زينون" الكتيومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، ويطلق على أنصار تلك المدرسة اسم "الرواقيين" أو "أصحاب الرواق" نسبة إلى "رواق" مشهور بأثينا كان محلى بنقوش "بوليجنوتس" أشهر الرسامين اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان ذلك الرواق فيما مضى منتدى للأدباء والشعراء ويلتقون فيه وكان إلى ذلك مباحا لكل طارق، فلما اتخذه "زينون" مكانا للتعليم سمي وأتباعه بالرواقيين.

والرواقي صفة تطلق – وبخاصة في اللغات الأوربية – على الشخص الذي يمتاز بثلاثة أمور كلها أخلاقية هي: التحرر من الأهواء، وعدم الخضوع للأفراح والأحزان، والاستسلام لقانون القضاء، فإذا تيسر لأحد أن يملك زمام نفسه على هذا النحو، فهو الحكيم الرواقي.

ويمكن القول بعبارة أخرى أن الحكيم الرواقي هو الذي يصبر على أحداث الزمان، ويرضى بما يجري عليه، ولا حيلة له فيه من العطاء أو الحرمان، وهذا شيء ليس من اليسير أن يتقبله كل إنسان[1].

وترجع نشأة المدرسة الرواقية إلى أوائل العصر المرسوم بالعصر الإسكندري حين طبقت المدينة المصرية الجامعية آفاق العالم القديم شهرة ونفوذا. وقد تميز ذلك العصر الإسكندري بخصائص قد نجد كثيرا منها في المذهب الرواقي نفسه. وأهم هذه الخصائص ميل الناس إلى الاستكثار من المعارف وسعة الاطلاع، وغلبة الاهتمام بالشئون العلمية على الشئون النظرية الصرفة، وتسلط الأنظار الدينية والأخلاقية على الأنظار العقلية والعلمية.

والرواقية ليست مذهبا فلسفيا فحسب، وإنما هي كذلك وقبل كل شيء أخلاق ودين، ولعل أظهر طابع يميز الرواقية هو نزعتها الإرادية التي جعلتها تطرح "المثالية" إطراحا دون تردد أو إحجام، فالمثل أو الكليات عندها ليست لها حقيقة في العيان، فليست موجودة خارج الأشياء، كحالها عند أفلاطون، ولا هي موجودة في الأشياء، كحالها عند أرسطو، إنما المثل والصور عند أصحاب الرواق مجردات ذهنية، ولا يقابلها شيء في عالم الأعيان، أو العالم الواقعي.

---

(1) المدارس الفلسفية، د. الأهواني، ص 71 – 72.

والرواقية، وإن كانت قد قامت على أرض يونانية، لا تستطيع اعتبارها من ثمار الفكر اليوناني وحده، والأرجح أن تكون فلسفتها ثمرة للاتصال الثقافي بين الشرق والغرب، ذلك الاتصال المشهور الذي نشأ على أثر فتوحات الإسكندر(1).

والرواقية مدرسة ظهرت في بلاد الإغريق، جمعت بين السيد والعبد على صعيد واحد، ولم تميز بين شرقي ولا غربي، وتطورت آراؤها على مر العصور ولكنها احتفظت بطابع أخلاقي يميزها عما عداها. استمرت رسميا خمسة قرون، من الثالث قبل الميلاد إلى الثاني بعد الميلاد، وتقسم المدرسة عادة إلى قديمة ووسطى وحديثة.

فالقديمة في أثينا، ويمثلها "زينون" و"كليانتس" و"كريسيوس"، ومدتها من سنة 322 إلى 204 ق.م، والوسطى يمثلها "بتائيوس: وبوزيد ونيوس" ومدتها القرن الثاني والأول ق.م، والحديثة في روما، يمثلها "سنيكا" و"أبيكتيتوس" و"مرقص أوريليوس"، ومدتها من القرن الأول ق.م، إلى الوقت الذي أغلقت فيه المدارس الإغريقية عام 529م، ثم تسربت آراؤها إلى المسيحية واستمرت في التراث الغربي حتى الوقت الحاضر، وقد كان لها أثر كبير على الحكام والملوك الذين اعتنقوا هذه الفلسفة حتى قيل إن معظم الملوك بعد الإسكندر المقدوني كانوا من أتباع الرواقية(2). فقد كان هؤلاء الحكام يرون في تعاليم هؤلاء الفلاسفة قوة معنوية وتأييدا وتأثيرا في رعاياهم لا يمكن إغفاله، فقربوهم واعتنقوا مذاهبهم. من أمثلة ذلك "أنتيجونس جوناتوس" خليفة الإسكندر على مقدونيا وبلاد اليونان، ومؤسس أسرة الأنتيجوثيدس الذي كان من المعجبين "بزينون" وهو الذي أمر ببناء قبر له من السيراميك بعد موته. بل لعل دكتارتورية الأباطرة الرومان كثيرا ما تطلبتها لكثرة ضحاياهم ومنهم فلاسفة من أعظم الرواقيين مثل سنيكا(3).

زينون مؤسس المذهب 336 – 264 ق.م:

يعد زينون شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء، ومؤسس مذهب الرواقية ولد حوالي عام 336 ق.م بمدينة "كتيوم" بجزيرة قبرص على الشاطئ المقابل لفينيقيا، وقد أطلق عليه الأثينيون اسم الفينيقي. كان أبوه تاجرا قبرصيا يختلف إلى أثينا للتجارة، ويحمل منها كتب السقراطيين فقرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها، قدم "زينون" أثينا حوالي عام 312 ق.م بعد أن اشتغل هو أيضا بالتجارة، واستمع إلى المشتغلين بالفلسفة أمثال:

---

(1) الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، ص 23 – 24، ط: الأنجلو المصرية 1971م.

(2) المدارس الفلسفية، ص 73.

(3) يقول جلبرت مري: لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريبا، بل لنا أن نقول أن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقيين. راجع تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة زكي نجيب، ص 401 وقارن الفلسفة عند اليونان ص 399.

ثاوقراسطس" وأقراطيس" تلميذ "ديوجين" الكلبي من صغار السقراطيين، و"أستليون" الميغاري وإلى رجال الأكاديمية.

وتردد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية زهاء عشرين عاما، ولما أصاب منها بغيته اتخذ لنفسه مجلسا للتعليم مستقلا، اختار له رواقا في أثينا كان فيما مضى منتدى للأدباء والشعراء، ومن هنا دعي وأصحابه بالرواقيين[1].

وقد استمر "زينون" يلقي تعاليمه على أتباعه إلى أن توفي منتحرا عام 264 ق.م لامتناعه عن الطعام معتقدا أن الانتحار مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب، ولمامات رثاه الأثينيون رثاء رسميا، وأصدر أولو الأمر قرارا أعلنوا فيه أنه استحق تقدير الوطن لخدماته وحثه الشبيبة على الفضيلة والحكمة[2]. وقد مات عن عمر يناهز الثمانية والتسعين عاما تقريبا.

ولزينون مؤلفات عدة، إلا أنها ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها وبعض جمل وشذرات متفرقة، وقد ذكر "ديوجانس اللايوسي" قائمة بأسماء كتب زينون، نذكر منها رسالة الحياة وفقا للطبيعة، ورسالة النزوع أو الطبيعة الإنسانية، ورسالة الانفعالات ورسالة الواجب، ورسالة القانون، ورسالة التربية اليونانية، ورسالة الأبصار، ورسالة الكون، ورسالة الدلالات، ومسائل فيثاغورية، والكليات والأخلاق[3].

وقد خلف زينون على المدرسة "كليانتس" 331 – 232 ق.م، جاء من أسوس وانضم إلى المدرسة، ثم ترأسها بعد وفاة زينون، وكان يعمل مصارعا قبل اشتغاله بالفلسفة وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب، وشدة تعصبه له، ولكنه كان قليل الحظ من القدرة الجدلية، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوريين، فتقهقرت المدرسة في أيامه.

أما ثالث فلاسفة الرواقية القديمة فهو "كريزيبوس" 282 – 204، الذي ولد بمدينة صول، واشتهر بمهارته الفائقة في الجدل، وهو الذي أحيا تعاليم المدرسة، وبذلك سمي المؤسس الثاني للرواقية وبلغت مؤلفاته ما يفوق السبعمائة مؤلف لم يوجد منها سوى عناوينها، وقد كان لكتاباته المهاجمة لأكاديمية أفلاطون في عصره أثرها الكبير في ذيوع شهرة المدرسة، وقد قال القدماء: لو لم يوجد "كريزيبوس" ما وجدت الرواقية، فهو موضح المذهب الرواقي، المدافع عنه ضد جميع المعارضين[4].

وقد نسبت إليهم جميعا فلسفة واحدة، اتفقوا على خطوطها العامة ومبادئها الرئيسية. وإذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة: قلنا أنها مذهب هيرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون، فهي

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص233، الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، ص 47.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي، 2/ 274.

(3) الفلسفة الرواقية، ص 50 / 51.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية ص 223 الفلسفة عند اليونان، ص 401 – 402.

تقول بالنار الحية، واللوغوس أو العقل منبثا في العالم، وتسمية الله، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة، وتقيم الأخلاق على الواجب، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية، وتقصي الآلهة خارج العوالم، وتقيم الأخلاق على اللذة. ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر، أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل به أبيقور وأتباعه، واصطنعت آراء أفلاطونية، وفصلت القول في الأخلاق[1].

وتعتبر المدرسة الرواقية أول مشاركة بارزة من جانب الشرقيين في الفلسفة اليونانية، فقد كان لها بعد زينون زعيمان آسيويان عملا على توضيح مبادئها وتأييدها ضد خصومها، ذلك أن حروب الإسكندر كانت قد فتحت الشرق أمام اليونان وثقافتهم، فاصطنع الشرقيون هذه الثقافة وساهموا فيها، وكان الساميون منهم مبرزين في هذا الميدان، وكانت الرواقية أعظم شاهد على منافستهم لليونان[2].

الفلسفة الرواقية:

للفلسفة الرواقية كغيرها من المذاهب القديمة غاية عامة هي بلوغ السعادة. والفلسفة في نظر الرواقيين هي: "علم الأمور الإلهية والأمور البشرية". ولما كان العقل في اعتقادهم هو العنصر المشترك بين العالم الإلهي والعالم البشري، فقد صح أن يقال في تعريف الفلسفة أنها: "علم الموجودات العاقلة" وبعبارة أخرى هي: "علم الأشياء كلها" لأن الأشياء الطبيعية مندمجة في الأشياء الإلهية.

والفلسفة فوق ذلك هي الشعور بكمون العقل في الطبيعة وباستحالة وجود ما يقاوم العقل أو يخرج عن حكمه، ولذلك كانت مهمة الفيلسوف عند الرواقيين مهمة عقلية عملية معا، هي إطراح كل ما يخالف العقل، سواء أكان ذلك اللاعقلي شيئا في طبيعة الكون أم في تصرف الإنسان، بل ربما كان مطمع الفلسفة الرواقية أن تدلنا على أن ما يبدو لنا أحيانا مخالفا للعقل إنما هو في الواقع مفهوم معقول لدى النظر الكلي العميق[3].

هكذا نستطيع أن نفسر الحافز الذي دفع الرواقية إلى التفلسف، ولم يكن هذا سوى رغبتها الملحة في أن تجد سندا أو تبريرا معقولا لحياتها الأخلاقية، ولهذا فقد تميز مذهبها عن مذهب القورينائيين باهتمامها بالبحث العلمي، وكانت القورينائية تتجاهل هذه الناحية وتكتفي بطلب السعادة واستقلال النفس عن طريق الممارسة العملية للفضيلة. وإذن فعلى الرغم من أن الرواقية كانت ترى أن الغاية القصوى للفلسفة إنما تتمثل

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 223 / 224.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 41 / 42، وقارن: الفلسفة عند اليونان، ص 405 / 406.

(3) الفلسفة الرواقية، ص 84.

في تأثيرها على حياة الفرد الخلقية، إلا أنها ترى أنه يستحيل قيام الأخلاق الحقة بدون معرفة نظرية، فالفضيلة مطابقة للحكمة[1].

والفلسفة عند الحكيم واحدة يتناولها نظره في جملتها ومن غير تجزئة لكنها لما كانت واسعة الآفاق ذات شعاب ومسالك كثيرة قد يضل فيها من ليس له بها خبرة صحيحة، لم يكن لعامة المفكرين بد من أن يتناولوها علوما، وأن يتدارسوها مسائل، من أجل هذا قسم الرواقيين الفلسفة أقساما ثلاثة كبرى: أولها علم المنطق الذي يدرس السبيل لمعرفة الأشياء، والثاني علم الطبيعة الذي يبحث فيه عن الإله والكائنات، والثالث علم الأخلاق، وموضوعه دراسة السلوك الإنساني[2]. وأهمها من غير شك هو علم الأخلاق في نظر الرواقيين، لكنهم مع ذلك يرون أن لا غنى عن الجزأين الأخيرين من أجزاء الفلسفة.

ولكن هذا التقسيم اعتباري فقط: فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل في الطبيعة، هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق، وهو الذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق، وبعبارة أخرى: المنطق صورة الطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة، بحيث أن الرجل الفاضل طبيعي وجدلي، وأن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة، وبحيث أن الحكمة تشبه حقلا أرضه الخصبة العلم الطبيعي، وسياجة الجدل، وثماره الأخلاق[3].

والذي ينبغي ملاحظته هو أن مذهب الرواق إنما قام لسد حاجة عملية لا إجابة لمجرد الرغبة في الاستطلاع، أحس زينون كمعاصرة أبيقور، أن من المحال أن يكون للإنسان مذهب في الأخلاق دون أن يستند على أساس من الطبيعة والميتافيزيقا، إذ لا يستطيع أن يكون له قواعد للسلوك دون فكرة عامة عن الكون الذي يحيا فيه، فكان زينون إذن مضطرا أن يقدم جوابا عن تلك المشاكل الطبيعية والميتافيزيقية التي كانت تشغل الفكر الإغريقي، وكان لابد من أن يدخل في مجال نظرته كل ما كان يهم العقل الإغريقي من منطق وخطابة وأخلاق وسياسة وطبيعة.

وإذن فمن الميسور أن نفهم أن الرواقيين يرون أن أجزاء الفلسفة الثلاثة – على ما بين موضوعاتها من تفاوت ظاهر- لا يصح أن تبحث منفصلة إذ أن بعضها لا يستقل عن بعضها الآخر، بل جميعها عندهم متساندة كأنما يشد بعضها بعضا كما ذكر "شيشرون" والواقع أنها عندهم مشتبكة اشتباكا يجعل بحثنا في المنطق يقتضي أن يكون لدينا معرفة عامة بآرائهم في الطبيعة وفي الأخلاق. ذلك أن العقل في جميع العلوم واحد لا

---

(1) تاريخ الفكر، 2/ 277.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 85.

(3) تاريخ الفلسفة، ص 224.

يتبدل وإن تعددت مظاهره، ولهذا كان محالا عند أهل الرواق أن يكون رجل الخير غير العارف بالطبيعة، وغير العارف بالمنطق[1].

وقد أسس الرواقيون مذهبهم في الطبيعة على الفلسفة الأيونية، وبالأخص فلسفة هيرقليطس مع تكملتها بموقف أرسطو من العلم الطبيعي، أما المنطق فإننا نلاحظ تأثير المنطق الأرسطي الواضح على المنطق الرواقي، وأخيرا الأخلاق، وقد حذا فيها حذو الكلبيين، وإن كان قد خفف من غلواء المدرسة، فأدخل على صلابتهم شيئا من المرونة، وكذلك فقد استعارت الرواقية من مدرسة سقراط وأفلاطون فكرة الغائية، والاعتقاد بالعناية الإلهية وبالقدر[2]. من تلك العناصر المتفرقة أسست الفلسفة الرواقية، فلا يجوز لأحد أن يزعم أنها استمرار للفلسفة الكلبية وحدها بحال من الأحوال، لأنها غيرت فيها وأضافت إليها في كل جانب من جوانبها، واستخدمت في ذلك كل الأفكار التي أمكن أن تستمدها من الفلسفات السابقة عليها.

---

(1) الفلسفة الرواقية، ص 91.

(2) تهافت الفلسفة، ص 116 – 117، قصة الفلسفة، ص295، تاريخ الفكر 2/ 278، موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، ص325.

المبحث الأول

المنطق في الفلسفة الرواقية

فهم الرواقيون بعد "كريسيبوس" هذا العلم على أنه شامل لكل المباحث التي تتناول الكلام الداخلي في النفس، والكلام الخارجي المنطوق ولهذا فقد قسموه إلى قسمين: الأول الخطابة، والثاني الجدل، والذي يعنينا بهذا الصدد هو بحث ما أطلقوا عليه اسم "الجدل".

وينظر إلى "الجدل" أحيانا على أنه يحوي نظرية المعايير والتعريفات، وإن كانت تلك النظرية تعالج أحيانا أخرى على أنها علم مستقبل، وقد ميز الرواقيون في "الجدل" بين نظرية "التعبير" ونظرية "المعبر عنه" - أو بمعنى آخر مبحث الألفاظ ومبحث التصورات- وتضم نظرية "التعبير" دراسة الشعر والموسيقى والنحو، أي قواعد اللغة، وقد ساهمت الرواقية في العصر السكندري والعصر الروماني مساهمة كبرى في تطوير تلك الدراسات. أما نظرية "المعبر عنه" فإنها تقابل في جوهرها ما نسميه بالمنطق الصوري، على حين أن نظرية "المعايير" - أي معايير الصدق والكذب-، تحوي نظرية المعرفة الرواقية[1].

وإذا قارنا بين موقف كل من "أفلاطون" و"أرسطو" وموقف الرواقيين من هذه الناحية وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هي الحقائق الأساسية التي تقوم عليها المعرفة، والمعرفة لابد أن تبدأ من الإدراك الحسي، أي من إدراك هذه الجزئيات.

فكل معرفة عند الرواقية معرفة حسية، أو ترجع إلى الحس، فأهل الرواق حسيون، صرحوا بالمبدأ الحسي المشهور القائل بأن "لا شيء في الذهن ما لم يكن قبل في الحس". فهم لا يسلمون بمعرفة المعاني معرفة مباشرة حدسيّة، بل كان معنى عندهم فأصله في التصور الحسي، فهم في هذا على وفاق مع معاصرهم "أبيقور"، ولكن أبيقور يقف هنا، في حين أن زينون يتابع السير[2].

وتزعم الرواقية أن نفس الطفل عند ولادته تكون كالصفحة الخالية من كل صورة وأثر، ثم لا تلبث أن تتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجية فتنطبع صورها في لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع، وإذن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بها، وقد يكون له أثر فعال، ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئا، إنما ينحصر تصرفه في هذه الدائرة الضيقة وحدها، يشكل فيها ويصور من أجزائها كيف شاء، وإذن فمعين المعرفة كلها هو العالم الخارجي[3] وهو عالم الحس والمشاهدة.

---

(1) موجز تاريخ الفلسفة، ص 326.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 95.

(3) قصة الفلسفة ص 296، وقارن: الفلسفة عند اليونان، ص 408.

فكانوا بذلك المؤسسين الأوائل لفلسفة "لوك" الإنجليزي الحسية -في القرن السابع عشر الميلادي-، ذلك الذي يرى أن نفس الطفل كالصحيفة البيضاء لا تحتوي على معلومات إلا ما انتقش فيها من صور الأشياء الخارجية الموضوعية[1].

وإذن فالمحسوسات أصل المعرفة، والحواس طريق وصول صورها إلى العقل، ثم أن العقل ينتزع من هذه المحسوسات الجزئية إدراكات كلية لا توجد إلا في عقولنا، وليس لها مدلول في خارج إذهاننا كما يقول أفلاطون في نظرية المثل.

وما دامت المعرفة كلها إنما صدرت عن الأشياء المحسة، فالحقيقة هي المطابقة بين ما ينطبع في أذهاننا من آثار وبين الأشياء الخارجية نفسها، أو بعبارة أخرى هي تطابق بين صورة الشيء في أذهاننا وبين الشيء نفسه،.... ومقياس الحقيقة الذي يدلنا على أن هذا الإدراك مطابق للواقع هو ذلك الشعور القوي الذي ينبعث من الأشياء الخارجية الحقيقية المدركة بالحواس، فيلقي في نفوسنا اعتقادا بأن ما ندركه مطابق للواقع.

فالشيء الحقيقي إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضا، وليس لإنكاره من سبيل، إذ يقوم في النفس اعتقاد جازم بأن هذا الشيء المعين موجود فعلا في الخارج، فهو حقيقة مؤكدة، وهذا الاعتقاد هو وحده مقياس الحقيقة[2]. فالشعور وحده لا الفكر هو مقياس الحقيقة في المعرفة الرواقية.

وبذلك تكون الفلسفة الرواقية قد عادت إلى الوراء، واتسمت بالطابع الشخصي، حيث أخذت تردد ما قاله السوفسطائيون من قبل في نظرية المعرفة من أن مقياس الحقيقة هو الإحساس الشخصي، وليس العقل الذي هو قسمة مشتركة بين بني البشر.

مراتب المعرفة:

أول مراتب المعرفة الرواقية هو الأثر الحسي المباشر أو الصورة الحسية والمرتبة الثانية: هي التصديق، الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي، وهذا التصديق متعلق بالإرادة، ولو أنه يصدر حتما كلما تصورت النفس فكرة حقيقية، والثالثة: الفهم أو الإدراك الحسي الكامل لموضوع خارجي حقيقي في مقابل التصديق الأولي، والرابعة العلم، والعلم تنظيم المعرفة الحسية، أي جميع الإدراكات الجزئية، وسلكها في مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود، فتكتسب بهذا الاتساق يقينا كاملا ثابتا أقوى من اليقين الأولي المصاحب للإحساس المفرد.

---

(1) تهافت الفلسفة، ص 115.

(2) قصة الفلسفة، ص 297 – 298 بتصرف.

ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات، تحدث عفوا في كل إنسان دون قصد ولا تفكير[1].

إذن فمراتب المعرفة هي أثر حسي مباشر، ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسي والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسي المشتمل على الصورة المفهومة، ثم لدينا أخيرا العلم، وهو موضوع دراسة الحكيم. وليست هذه المراتب المختلفة إلا جهودا متتالية تبذلها النفس مرتقية من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام.

وأراد شيخ الرواقية "زينون" – فيما يرى "شيشرون" – أن يقرب إلى الأذهان هذه النظرية وأن يلخصها في صورة فاتنة: "فأشار إلى يده باسطا كفه وقال: هذا هو التصور، ثم ثنى أصابعه قليلا وقال: هذا هو التصديق، ثم أطبق كفه وقال: هذا هو الإدراك، وأخيرا قبض بيده اليسرى على جميع كفه اليمنى وقال: هذا هو العلم الذي اختص به الحكيم"[2].

ويفهم من هذا التمثيل أن "التصور" وحده لا يحيط بشيء ما، وأن التصديق يهيء حصول الإدراك، والإدراك وحده يحيط بالأشياء أي بالعلم، وظاهر أن كل الفرق بين هذه الصور الأربع من المعرفة هو تفاوت قوة الاقتناع قلة وكثرة.

ومهمة هذه النظرية الرواقية هي أن تجعل اليقين والعلم يدخلان عالم الحس بعد أن استبعدهما أفلاطون عنه استبعادا، فاليقين والعلم في نظر الرواقيين أمران موجودان في المدركات التي يشترك الناس فيها، وهما لا يقتضيان من الصفات إلا ما كان بمقدور كل فرد، يستوي في ذلك الجاهل والعالم. نعم لا يحوز العلم إلا حكيم، لكن العلم مع ذلك لا يخرج عن ميدان المحسوس، ويظل موثوق الصلة بالمدركات التي يشترك الناس فيها كافة.

فليس هناك معرفة في الفلسفة الرواقية غير معرفة الحقائق الحسية، لكن هذه المعرفة يخترقها العقل منذ بدايتها، وهي دائمة الاستعداد لقبول فعله وتنظيمه. فالأفكار والمعاني المركوزة في نفوسنا منذ صبانا – كفكرة الخير والعدل والله – ليست تأتينا من مصدر يختلف عن الحواس، بل هي مشتقة من استدلالات فطرية منشؤها إدراك الأشياء[3].

وعلى أساس هذه النظرية في المعرفة أقام الرواقيون منطقا تجريبيا. إذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو، بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هي الحوادث والوقائع الجزئية، والبحث في الروابط بينهما، وليس إقامة علاقة

---

(1) تاريخ الفلسفة ص 224 بتصرف.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 101.

(3) السابق، ص 108 – 109.

تضمن للماهيات بين بعضها والبعض الآخر كما ذهب أرسطو، وكذلك اعتبر الرواقيون المنطق جزءا من أجزاء الفلسفة، وليس مدخلا ولا آلة لها كما اعتبره أرسطو وشراحه[1].

كان المشاءون يرون دراسة المنطق من قبيل الدراسات التمهيدية التي لا غنى عنها قبل الشروع في أي علم كان، فكان المنطق في نظرهم بمثابة المدخل إلى العلوم، أو مجرد آلة لها، أما الرواقيون فقد اعتبروا المنطق قسما من أقسام الفلسفة، وهم بذلك يعارضون تقسيم المشائية للعلوم.

أراد الرواقيون أن يخلصوا علم المنطق من التعقيد الذي ناله على يدي أرسطو وأتباعه، وحاولوا أن يقيموا منطقا جديدا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية، ولذلك مضى زينون وأنصاره من بعده فبحثوا عن الحقيقة في الأمور الوجودية الواقعية التي يشهدها الناس في تجارب حياتهم. وأول هذه الأمور وأبسطها هو أنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معينة مشخصة، ولا يوجد إلا أشياء مشهودة محسوسة، أما الأجناس والأنواع، والصور، والمثل، وغير ذلك من المعاني العامة فهي في الواقع أسماء، ليس لها وجود خارج الذهن، إنما الموجود في الخارج، أعني الموجود وجودا حقيقيا، فهي "جزئيات شخصية، وهي محسوسة غير معقولة"، وكل ما هنالك أن العقل "ينتزع منها قضية عقلية مجردة عن المادة"،.... فالرواقيون بهذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالإسمية، التي سادت بعدهم في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية[2].

والمنطق الرواقي استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، لا كالمنطق الأرسطو طاليسي القائم على ارتباط الماهيات. وهو – كما يقول الأستاذ يوسف كرم– يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها، كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة. غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس، إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التي تربط بينها، بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالا على الشيء بالشيء نفسه، إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد، والمرض وعلته واحد، والجرح وأثره واحد،....الخ[3].

وأهم أجزاء معالجة الرواقيين للمنطق هو نظريتهم في المقولات، وعدد المقولات أربع فقط عندهم بدلا من عشر كما كانت عند أرسطو، وكل مقولة منها تقوم بتحديد أدق للمقولة التي تسبقها والتي تحتويها في داخلها. وهذه المقولات هي:

1- "الحامل" أو "السند" أو "المقدم"، المقابل للجوهر الأرسطي، ولكنه جوهر مادي خالص على عكس الجوهر الأرسطي.

2- "الصفة" أو تعيين الموجود وصورته، وهي في مقابل مقولة "الكيف" عند أرسطو.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 409.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 119 – 121 بتصرف.

(3) تاريخ الفلسفة، ص 226.

3- الحال.

4- النسبة.

والمقولة الأولى عند الرواقيين هي المادة المنفعلة الحاملة للصفات المختلفة، وليست تدل على ما يسمى بالموضوع في المنطق، أما مقولة الجوهر عند أرسطو فيكاد يختلط فيها الموضوع المنطقي للقضية مع الجوهر الميتافيزيقي(1) فالمادة تبدو عند الرواقيين كافية، حتى قال أفلوطين ملخصا حكمه على النظرية الرواقية: "ليس يوجد في ذلك المذهب إلا المادة"(2).

وقد سمى بعض الرواقيين – وربما كان زينون منهم – المفهوم العام الذي تقع تحته كل المقولات "بالوجود"، وسماه البعض الآخر – ومنهم كريسيبوس – "بالشيء"، وهو الذي ينقسم بعد ذلك إلى الوجود واللاوجود.

وقد قسم الرواقيون الأحكام إلى قسمين: بسيطة ومركبة، واهتموا في ميدان القضايا المركبة "بالشرطية" أكبر اهتمام. كذلك اهتموا اهتماما عظيما في معالجتهم للأقيسة المنطقية بالأقيسة الشرطية، التي تستخرج النتيجة من قضية شرطية مركبة، فيها نسبة بين حدثين أو أكثر، معبر فيها عن كل حدث بقضية حملية(3). مثل "الشمس طالعة"، و "الضياء موجود"، ويعبر عن هذه النسبة بقضية مركبة، مثل: "إذا كانت الشمس طالعة فالضياء موجود".

ولذلك قسم الرواقيون الأقيسة إلى خمسة أنواع هي:

1- قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة، مثل: إذا كان النهار طالعا فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة.

2- قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة، مثل إما أن يكون الوقت نهارا وإما أن يكون ليلا، ولكن الوقت نهارا، وإذن فالوقت ليس ليلا.

3- قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد، أو التناقض مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيا، ولكن أفلاطون قد مات، إذن فليس أفلاطون حيا، أو: ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات.

4- قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث أن الشمس طالعة فالضياء موجود، ولكنها ليست طالعة، إذن فالضياء غير موجود.

---

(1) الفلسفة الرواقية، ص 128، وقارن: الفلسفة عند اليونان، ص 410، تاريخ الفكر، 2/ 283.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 129.

(3) موجز تاريخ الفلسفة، ص 329.

5- قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة، مثل: كلما كان النور أكثر كانت الظلمة أقل، ولكن الظلمة هنا أكثر، إذن فالنور أقل[1].

ومهما يكن من أمر المنطق الرواقي، فإننا نستطيع القول بأن الرواقيين كانوا قبل كل شيء أهل عمل، وكان مقصدهم معرفة الحق واليقين، فهم إذا كانوا قد أنكروا وجود المعاني العامة والمجردات الذهنية، إلا أنهم أرادوا استبقاء البرهان الموصل إلى اليقين.

فنظريتهم في الحقيقة محاولة من محاولات التأليف بين نظرية العلم، كما بسطها السقراطيون، وبين الأسمية التي ذهب إليها أنطستانس والكلبيون معارضين بها أفلاطون. فاستبقاء اليقين والبرهان، والقول في الوقت نفسه بأنه تصوراتنا ليست إلا أسماء، لأنه لا وجود إلا للجزئيات وللجسميات، تلك هي المهمة التي اضطلع بها أصحاب الرواق[2].

ولقد ثبت المنطق الرواقي على مبدأ الإسمية دون أن يحيد عنه، فهو يخالف من هذه الناحية منطق أرسطو ويباينه مباينة واضحة لا لبس فيها.

---

(1) تاريخ الفلسفة، ص 225.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 148.

المبحث الثاني

الطبيعة في الفلسفة الرواقية

وضع الرواقيون أساسا لفلسفتهم الطبيعية وهو: "أن ليس في الوجود غير المادة"، فكل شيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن ماديا، وكل علة هي عندهم جسم من الأجسام، ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له"، وهذا هو الأساس الذي قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقيين.

وهذا المبدأ يتفق ورأيهم في المعرفة، فإن كانت المعرفة لا تأتي إلا من طريق الحواس، فما لا يحس لا يعرف، فكل شيء موجود هو مادة" لهذا فإن الرواقيين أعلنوا ليس فقط أن كل الجواهر جسيمة، بما في ذلك النفس، والإله – تعالى – بل وكذلك أن كل صفات الأشياء كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت، تتكون من جسيمات، وحيث أن هذا ينطبق أيضا بطبيعة الحال على النفوس فهي جسمية، فإن الفضائل والانفعالات والحكمة والمشي، وغير ذلك من حالات النفس، كل هذا يسميه الرواقية أجساما وكائنات حية[1].

وهكذا مضى أصحاب الرواق في تلك النظرية المادية العجيبة إلى أبعد حدود منطقهم، "فلم يترددوا في القول بعد هذا بأن النهار والليل، والشهر والعام، وأيام الأسبوع، والفصول جميعها أجسام".

يعنون بذلك أن كل حالة من هذه الحالات الأخيرة هي تيارات من الحرارة والضوء. تنبعث من الشمس، وهي تيارات مادية ذات أثر حقيقي واقعي[2].

وقد دفع الرواقية إلى هذه النظرية المادية كما يرى صاحبا قصة الفلسفة اليونانية اعتباران:

الأول: أن وحدة الوجود تتطلبها، فالعالم واحد، ولابد أن يكون نشأ من مبدأ واحد هو المادة.

والثاني: أن الجسم والنفس، والعالم والإله، متفاعلان، فمثلا الجسم يؤدي إلى أفكار في النفس، والنفس تبعث على حركات في الجسم وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد، فالمادي لا يمكنه أن يؤثر في غير المادي والعكس، فلابد أن يكون هناك اتصال واتحاد في العنصر، وحينئذ يجب أن يكون الكل ماديا[3].

وهذا الموجود الذي هو جسمي أو مادي يتنوع إلى نوعين: منه ما هو فاعل مؤثر، ومنه ما هو منفعل متأثر. والأول مادته رقيقة، والثاني مادته غليظة، ومع التفرقة بين النوعين من كون أحدهما فاعلا ومؤثرا، والآخر منفعلا ومتأثرا، وكون الأول رقيق المادة والثاني غليظها، –مع هذه التفرقة– يرونهما متصلين ببعضهما

---

(1) موجز تاريخ الفلسفة، ص 330.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 154.

(3) قصة الفلسفة اليونانية، ص 299.

عن طريق أن أحدهما يوجد في الآخر ويحل فيه، فرقيق المادة يوجد في غليظها والفاعل ليس خارجا عن المنفعل، بل هو حال فيه.

وهم من أجل قصرهم "الوجود" على الجسمي أو المادي، عرفوا بـ"الماديين" ومن أجل عدم فصلهم بين نوعية المؤثر والقابل، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السابق لقبوا بـ"الموحدين" واعتبروا من أصحاب وحدة الوجود[1].

والفكرة المسيطرة عليهم أن العالم حي ينبض بالحياة، إذ لا جزء في العالم إلا وهو متحرك، ولا جزء إلا وفيه قدرة على الفعل، وقوة لقبول الانفعال، فالجزء عندهم يتميز بهاتين الصفتين، والأجسام الصغيرة تحوي الأجسام الكبيرة، والتمييز بين المبدأ الفاعل والمنفعل اعتباري، فإذا أخذت المادة على أنها هيولي كانت منفعلة، وإذا أخذت من جهة صورتها كانت فاعلة. ولما كانت الموجودات عندهم محسوسة، كان طبيعيا أن نراهم يقولون بوحدة الوجود حيث لا خلاء إلا خارج العالم، أما في داخله فلا، لأن الذرات تسود العالم كله، ولهذا فالله موجود في العالم، وليس الله شيئا سوى هذه الأجسام ذاتها، "فالأشياء الإلهية عندهم هي الطبيعة كلها، وإذا كان الله – تعالى – فاعلا في العالم فليس من جهة أنه مفارق للمادة، بل من جهة أنه ذاته مادة[2].

ويبدو أن ما دعاهم إلى ذلك، اعتمادهم على الحس، فكل محسوس موجود وكل موجود محسوس، وما لا يحس فلا وجود له، ولهذا وصفوا الهمم بما يتفق وأفكارهم، فالإله الرواقي "روح عقلي، ناري ليس له صورة، وأنه يقدر أن يتصور بأي صورة أراد، ويتشبه بالكل". فليس للإله الرواقي صورة لأنه حاو لكل الصور ويمكن أن يتخذ أية صورة، فالله–في مفهوم الرواقية– موجود في الكلب والحيوان والإنسان والماء، ولا يمكن عد موجود إلا وهو بمعنى ما، إله،... فالعالم كله إله والإله كل العالم[3].

وبجعلهم الإله الفاعل متصلا بالمنفعل القابل، عدوا من أصحاب مذهب الاتصال، أي من أصحاب الرأي القائل باتصال الإله بالعالم وبوجوده فيه، واتصال المؤثر فيه، أو اتصال الفاعل بالقابل، أو اتصال الإله أو العقل أو الروح بالعالم، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال في الثاني، بل على معنى أن اتصال المنتشر الذائب فيه وكل جزء من أجزائه.

فالوجود عندهم مادي، والإله والعالم ماديان، والإله والعالم متصلان، ووجودهما واحد، وهم إذن من أصحاب وحدة الوجود، ومن أصحاب حلول الإله في العالم، ومن أصحاب اتحاد العالم في نهاية وجوده بالإله. ويخالفون من سبقهم في بحث الوجود في جعلهم الإله والعقل، وكذا المعاني الخلقية أمورا مادية[4].

---

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص 239، ط 6: القاهرة 1982م.

(2) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص 100.

(3) السابق، ص 101 بتصرف نقلا عن الآراء الطبيعية، ص 107.

(4) الجانب الإلهي، ص 239 – 240.

ففكرة الرواقية عن الإله، كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم، فإله الرواقية تختلف كل الاختلاف عن إله أرسطو "الصورة المحضة المفارقة للعالم"، ذلك الإله السعيد الذي يجهل ما تموج به الإنسانية والعالم، ولا يؤثر عليها إلا بجاذبيته وجماله، وليس له عناية ولا تدبير، وكذلك كانت الآلهة الشعبية عند اليونان لها حياتها المستقلة عن حياة البشر، وإن كانت ديانة "ديونيسوس" قد استطاعت أن تحقق شيئا من التقارب بين الإنسان والإله، وذلك عن طريق التجربة الصوفية، إلا أن الإله لم يكن ينزل إلى الإنسان وإنما كان الإنسان هو الذي يرتفع إليه.

ولكن إله الرواقية لم يكن في لا مبالاة صورة الصور عند أرسطو، أو مثال الخير الأفلاطوني، ولا كان أولمبيا، ولا ديونيسيا، بل كان عقلا يحيا في مجتمع البشر، ويعنى بأمورهم ويصرفها، ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم، بل كان يسري في كل جزء من أجزائه، ويتجلى في النظام والتدبير الذي لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعنى بها، ومن هنا فقد جاء إيمانهم بعناية إلهية، واعتقادهم بأن لكل شيء غاية وحكمة في وجوده حتى البراغيث خلقت لتوقظ الناس من نومهم الثقيل، وحتى الشر الذي يبدو في الظاهر شرا إنما وجد لحكمة ما تحقق الخير للكل[1].

لا شك أنّ اللاهوت الرواقي يخالف لاهوت أرسطو، ليس فقط من حيث أنّ الرواقيين يجعلون الإله مادياً، بل من حيث أنهم تصوروه مبثوثاً خلال العالم كله، وانه علة الأشياء وانه روح العالم، وهو كامن في الإنسان كمونه في كلّ شيء، ومعنى ذلك أنّه نفس نادى لا صورة له، ويتخذ صور الأشياء كما يشاء.

ولما كان العالم كامل الوحدة، فليس هناك إلا إله واحد في فلسفة الرواقية. وهذا الإله خالق العالم هو في الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية. فالله والعالم إثنان يدلان على حقيقة واحدة، والله هو الموجود العاقل الخالد السعيد أبو الموجودات جميعها. "فأهل الرواق يشعرون شعورا قويا بوجود إله واحد، يتوجهون إليه ويسبحون له، لكن ذلك "الموجود الإلهي" لا يبعد – في نظرهم– عن الإنسان ولا عن العالم، بل هو منبث في الكون انبثاثا، ومظاهر الكون ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس".

ولقد أخذ الرواقيون نظرية توحيد الله من الكلبيين الذين تابعوا سقراط، ومن الذوق العام في ذلك العصر، وهم يستعملون أحيانا لفظ "الآلهة" بالجمع، والحقيقة أنهم لا يعتقدون بآلهة كثيرة، وإنما يعتقدون بإله واحد يتجلى لنا بأسماء متعددة[2].

ولقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو على أن الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدير الأشياء جميعا على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، يسهر على بقائها وصونها سهرا موصولا. وإذن "فالقدر" من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم "التدبير" الذي وضع الأمور في نصابها،

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 414، وقارن الفلسفة الرواقية، ص 179 – 180.

(2) الرواقية، ص 181.

ولم يترك للمصادفة منفذا تنساب منه، أو اسم "العناية" الحاضرة في العالم كله التي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون[1].

إننا لا نمل الإعجاب بما في العالم من ترتيب فائق ونظام بديع، ولا بما في حركات النجوم من انتظام واضطراد، ولا بما بين الأجزاء التي ينتظم منها هذا الكل العظيم من انسجام واتساق، ولن يكون إعجابنا أقل إذا نظرنا إلى الكائنات المعينة بادئين بالنبات والحيوان، حتى نصل إلى الإنسان الذي يدل تدبير بنيته بنوع خاص على مقاصد "العناية الإلهية"، والذي فضلا عن التئام جسمه، وعما منحه من أعضاء نافعة يملك عقلا به أصبح شبيها بالآلهة[2].

أصل العالم ونشأته:

إن نظرية العالم عند أهل الرواق لم تخرج عن طبيعيات "هرقليطس" وإن كان الرواقيون قد أدخلوا عليها تعديلات كثيرة، فالعالم عندهم هو مجموع الأشياء المؤلفة من السماء والأرض وما فيها من أجناس وطبائع، والعالم يحيط به خلاء، وليس في العالم نفسه خلاء، أعني ليس فيه فضاء خال من الأجسام، عار من وجود الأشياء.

وعندما بحث أهل الرواق في الأساس الذي نشأ عنه هذا العالم، والذي هو أصل لكل التغيرات تبعوا في ذلك مذهب "هرقليطس" القائل: بأن النار أساس كل شيء، وأن كل شيء مركب من نار، وقد مزجوا رأيهم المادي بالحلول، فقالوا: إن الله هو النار الأولى، ونسبة الله إلى العالم كنسبة روحنا إلينا، ونفس الإنسان نار كذلك، وجاءت من النار الإلهية وانبثت في الجسم كله، وكذلك الله منبث في العالم كله، لأنه نفس العالم والعالم جسمه[3].

وللعالم عند الرواقيين بداية ونهاية، خلافا لأرسطو والمشائين الذين قالوا بقدم العالم، فلم يكن بادئ الأمر في الوجود غير الله في هيئة النار، ثم تحرك الله – تعالى– أو تحركت تلك النار الإلهية بتعبير أصح، وحولت جزءا منها إلى هواء، ثم جزءا من الهواء إلى ماء، ثم سوى جزءا من الماء أرضا، وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والأرض، فتولدت منها الأشياء جميعا. ومعنى ذلك أن هذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض، إن هي إلا صور من الله حول نفسه إليها عمدا، وأبقى من نفسه جزءا إلهيا خالصا، لا يزال في أصله

---

(1) السابق، ص 188 - 189.

(2) نفسه ص 190.

(3) قصة الفلسفة، ص 299.

الناري مستقر في محيط الكون الخارجي، وهو الذي يبدو لنا كأنه وحده الله منفصلا عن هذا العالم يسيره ويدبره، والواقع أنهما جميعا شيء واحد على اختلاف في الكيف والدرجة[1].

وقد يبدو أن الرواقيين قبلوا نظرية العناصر الأربعة التي شاعت عند الفلاسفة القدماء، ولكن الحقيقة أن أهل الرواق لم يقبلوا إلا مبدأ واحدا وجوهرا واحدا أصليا، منه تنشأ الأشياء وإليه تعود وهو النار. وليست النار التي يتحدث عنها أصحاب الرواق هي تلك النار التي نعرفها بحواسنا وتجاربنا اليومية، بل هي مبدأ ذو صورة هوائية نارية معا، هي نفس ذات قانون وذات فن خاص تعطى به للأشياء جوهرها وصورتها، والنار إذن "روح فنانة"، كما كان يقول "هرقليطس" بل إن شئت فقل النار هي "عقل جرثومي" يحتوي على بذور الأشياء، أعني هو أصل لمادة الأشياء وتصورها أصل لنشوئها وتطورها[2].

ولكن العالم لن يلبث على صورته هذه إلى الأبد، بل أنه سيعود فيتحول إلى نار عظيمة تصهر كل شيء إلى بخار ملتهب كما كان أول الأمر، وسيعود الله أو "زيوس" حسب تعبيرهم فيحتضن العالم في نفسه ولا يكون في الوجود إلا هو في صورة واحدة، ولن يلبث حتى يعود –أي العالم– فيخرج مرة ثانية، وهكذا سيتعاقب على العالم حالان: الهدم والبناء إلى ما لا نهاية، وعلى هذا فتاريخ العالم هو تعاقب لا نهاية له من خلق وفناء.

وتخضع حركة العالم في كل الأدوار لقانون واحد، وتحدث في كل دور نفس الأحداث والأشخاص، كما حدثت في الأدوار السابقة بتفاصيلها وما دام ذلك يحدث على أساس من النظام والقانون، وليس متروكا أمره فوضى، فإن العوالم المتعاقبة اللانهائية في عددها ستجيء متشابهة أتم الشبه حتى في أدق التفصيلات، فيقع في كل عالم ما وقع في سالفه من أحداث، ويظهر فيه ما ظهر في ذاك من أحياء وأشياء في دقة وضبط، لا يجد الشذوذ إليهما سبيلا[3]. لأن هناك ضرورة محتمة، وسلسلة متينة من العلل والمعلولات تحدد لكل الحوادث، وهذا أمر متسق كل الاتساق مع نظام يقول بوحدة الوجود كالنظام الرواقي.

هذه هي فكرة الطبيعة عند أهل الرواق، اقتربت إلى حد كبير من فكرة الطبيعة عند "هرقليطس"، فإذا كانوا يقولون بالنار مبدءا للوجود فقد سبقهم إلى ذلك، وإذا كانوا يقولون بالحركة المستمرة فإنه سبقهم إلى ذلك أيضا، يقول "ماركوس أوريلوس" وهو بصدد الحديث عن تأثر الرواقية بـ"هرقليطس" "لنذكر دائما قول

---

(1) السابق، ص 300.

(2) الفلسفة الرواقية، ص 163.

(3) قصة الفلسفة، ص 301 وقارن: تاريخ الفكر ص 286، وموجز تاريخ الفلسفة، ص 333، وتاريخ الفلسفة، ص 227.

هرقليطس: إن موت الأرض هو أن تتحول إلى ماء، وموت الماء أن يتحول هواء، وموت الهواء، أن يتحول نارا، وهكذا دواليك[1].

وقصارى القول: أنه على الرغم من مادية الرواقيين فقد قالوا أن الإله هو العقل المطلق، وهم بهذا القول لم يعدلوا عن ماديتهم، لأنهم فسروا الإله بأنه هو النار الإلهية، وهي عندهم عنصر عاقل، وإذا كان الله عاقلا فالعالم مسير بالعقل والحكمة.

ومما سبق نستخلص أهم المبادئ التي قامت عليها فلسفة الطبيعة عند أهل الرواق في الآتي:

1- الكون وحدة متماسكة يكون فيها العقل القوة العليا الفاعلة المحركة مع المادة شيئا واحدا يسمى الطبيعة الكلية.

2- الطبيعة الكلية إذن عاقلة بالعقل العام وقوانينها الكلية تسير بقدر ونظام محكم ليس وليد الصدفة ولا الضرورة العمياء، بل الضرورة العاقلة تسيره. وكل شيء دبرته العناية على أحسن ما يمكن أن يكون.

3- العالم يسير بنظام وثبات وتدبير إلى غاية مقررة محتومة، وإن لم يكن في مقدورنا تحديد هذه الغاية.

4- العالم خاضع في سيره لقوانين ثابتة يحكمها قانون العلة والمعلول والسبب والمسبب، لهذا لم يكن الإنسان حرا، لأنه لا يمكن أن يكون حر الإرادة في عالم مجبر، قد نقول أننا نختار هذا أو ذاك، ولكن هذه العبارة ليست تدل إلا على أننا نرضى هذا أو ذاك، وما اخترناه أو ما رضيناه، فنحن لا شك مضطرون إليه[2].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 415.

(2) في الأخلاق الإسلامية والإنسانية، ص 151، قصة الفلسفة، ص302، المدارس الفلسفية، ص 73، الإسلام والمذاهب الأخلاقية، ص 95.

المبحث الثالث

الأخلاق في الفلسفة الرواقية

احتل الجانب الأخلاقي في الفلسفة الرواقية أهمية كبرى لم يظفر بمثلها أي جانب من الجوانب الأخرى، بل إن شئت فقل إن الرواقية في صميمها مذهب أخلاقي، إذ أنها قاعدة للحياة، فلا رواقية حيث تكون الأخلاق معطلة. ولعل تعريفات الرواقيين للفلسفة تثبت وتؤكد لنا أن للأخلاق فيها المكان الأول. "فالفلسفة في رأيهم هي: "ممارسة الفضيلة" والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ، وهي أشرف الصناعات منزلة، وهي تلائم طبيعة البشر ملائمة خاصة". والفلسفة فيما يقول "سنكا" هي: "منهج مستقيم في الحياة، وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة، وصناعة نسلك بها من السبل أقومها، ولم يخطئ من قال: "إن الفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة"[1]. بل إن الرواقية قد تحولت في العصر الروماني إلى مذهب في الأخلاق، "فابكتيتوس" كان يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما إلا بقدر ما يوضحان الأخلاق[2]. وقد اتسعت أبحاث الرواقية في الجانب الأخلاقي للبحث في الميول الطبيعية، والغرائز، والانفعالات والفضيلة، والخير والواجب.

والأخلاق الرواقية تقوم على مبدأين: أولهما: يقرر أن العالم يخضع لقانون مطلق لا يبيح استثناء. وثانيهما: يرى أن طبيعة الإنسان التي تميزه عن سائر الكائنات تتمثل في جانبه العاقل. وقد لخص هذين المبدأين شعارهم الذي يقول: "عش على وفاق مع الطبيعة والعقل"[3].

والإنسان يكون موافقا لطبيعته عندما يحيا وفاقا للعقل، إلا أن الإنسان حينما يحيا وفاقا للعقل لا يكون على وفاق مع نفسه فقط، بل أنه يكون أيضا على وفاق مع الأشياء المحيطة به، فليس العقل شيئا خاصا بالإنسان وحده، وإنما هو أيضا من خصائص الموجود الكلي، أو الكون. إن العقل الإنساني ليس إلا جزءا من ذلك العقل الكلي الشامل، ومن ثم فإن حياة الإنسان وفاقا لعقله تجعله يحيا على وفاق مع نفسه، وعلى وفاق مع العالم أجمع، وخير الإنسان وسعادته عبارة عن الحياة وفاقا للطبيعة الكلية[4].

فعلى الإنسان إذن أن يخضع سلوكه وأفعاله لقوانين عقله، وهو بذلك إنما يخضعها أيضا لقوانين الوجود، إذ ليس ثمة فارق بين قوانين العقل وقوانين الوجود الخارجي، والذي يتصرف وفقا لقوانين عقله الخاص إنما هو يتصرف في نفس الوقت وفقا لقوانين الوجود الخارجي "فكلا الأمرين واحد في نظر الرواقية، لأن العالم يسير وفاقا لقانون العقل، والإنسان الذي يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر، والإنسان لا يملك

---

(1) الفلسفة الرواقية، ص 197 – 198.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 416.

(3) قصة الفلسفة، ص 303، تاريخ الأخلاق، ص 118، مقدمة في علم الأخلاق، ص 94 - 95.

(4) الفلسفة الرواقية، ص 199 بتصرف.

عصيان قوانين الوجود، ولكنه – كائن عاقل – هو الوحيد الذي يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك ابتغاء تحقيق سعادته[1].

فالقانون الأخلاقي هو قانون الوجود، والوجود هو الحياة، فالحياة هي ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية، فليست السعادة شيئا غير شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام، وعلى ذلك فنحن حين نريد سعادتنا فإنما نريد أن يجيء كل شيء مطابقا لقانون الطبيعة. فالخير بناء على ذلك هو مطابقة النظام الكوني، بينما الشر هو التمرد على قانون الأشياء، ولما كان من شأن اللذة في معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن الحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق والانسجام، فإن من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة الملذات، والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات.

فالرواقيون يطالبون بإخضاع الجسم وشهواته وغرائزه، واحتقار اللذات والمتع الجسيمة، وترتكز الأخلاق الرواقية على التوحيد بين الفضيلة والسعادة، من حيث أن القيمة العليا في الحياة البشرية كلها إنما هي للسلوك الخير، وإن السعادة لا تخرج عن كونها مجرد وعي أو شعور بهذا السلوك الخير[2].

وهكذا ترتد الفضيلة عند اتباع هذه المدرسة إلى العقل، بحيث يصبح تحقيقها مشروطا بالعيش وفاقا لهذا العقل، ومن ثم تستبعد الرواقية من بواعث الإنسانية كل هوى، وقد ترتب على هذه النظرية إلى الأفعال الأخلاقية عند الرواقية، إن احتقرت الأهواء والشهوات واعتبرتها مخالفة في جوهرها لمنطق العقل، ومن هنا طالبت باستئصال هذه الأهواء وتلك الشهوات والتخلص منها، بل وأكثر من ذلك، فإنها اعتبرت الحياة حربا يشنها العقل لإماتة الشهوات وإبادة الأهواء ومحوها من الوجود. "فكان طبيعيا أن تنتهي الأخلاق الرواقية بمذهب في الزهد الموغل الذي ينقصه التوازن تحقيقا لنوع من السعادة السلبية، واعتبروه غاية الحياة القصوى.

وإذا كان أرسطو قد اعتقد أن الفضيلة وحدها ذات قيمة باطنية ذاتية، إلا أنه أفسح للخيرات والظروف الخارجية – من مال وجاه وصحة وشرف – مكانا في الحياة الأخلاقية وجعلها شرطا في تحقيق السعادة الثانوية، أو السعادة العملية. أما الرواقية فقد أكدوا أن الفضيلة هي وحدها الخير، والرذيلة هي وحدها الشر، وما عداها فشيء تافه لا قيمة له، فالفقر والمرض والألم والموت ليست شرورا، والغنى والصحة واللذة والحياة، ليست خيرات، فإذا انتحر الإنسان وأعدم حياته لم يعدم شيئا ذا قيمة، واللذة ليست ذات قيمة، وعلى الإنسان ألا يبحث عن اللذة، فالسعادة الحقة في الفضيلة، والإنسان يجب أن يكون فاضلا لا للذة، ولكن لأنه الواجب والفضيلة تقوم في الإرادة التي تنصاع لحكم العقل[3].

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 107 - 108.

(2) مقدمة في علم الأخلاق، ص 95.

(3) فلسفة الأخلاق، ص 108، 109؛ قصة الفلسفة، ص 304 بتصرف.

وأهل الرواق يرون أنه لا وجود لخير أو شر منفصلا عن إرادة الإنسان فكل خير أو شر في حياته إنما هو متوقف ومرهون بإرادته، فقد ينزل به الفقر والمرض، ويظل مع ذلك فاضلا، وقد يحكم عليه بالإعدام، ولكنه يستطيع مع هذا أن يموت شريفا – كما مات سقراط – إذ لا سلطان لأحد على الإنسان إلاّ في الأمور الظاهرية، أما التزام الفضيلة أو العدول عنها فمرجعه إلى إرادة الإنسان وحريته الباطنة موفورة له تماما طالما وفق في تحرير نفسه من قيود جسمه، ولا يتيسر هذا بغير قمع الشهوات وإماتة الأهواء.

ولما كانت الفضيلة عند أهل الرواق تقوم على العقل، ومن ثم تستند إلى المعرفة، فإن هذه المدرسة قد وحدت بين الفضيلة والمعرفة، على نحو ما فعل سقراط، حينما نادى "بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل"، من أجل هذا اعتبروا البحث في الطبيعيات والمنطق أداة لخدمة الأخلاق وصرحوا بأن رأس الفضائل الحكمة وعنها تصدر الفضائل الرئيسية الأربعة الاستبصار، والشجاعة، والعفة، والعدالة، والحكيم هو ذلك الإنسان الذي يتصف بكل صفات الكمال، وإذا كانت الحكمة أساس هذه الفضائل كان من حازها حاز كل شيء، ومن فقدها فقد كل شيء[1].

وواجب الحكيم أن يعتصم بإرادته ويحتفظ بحريته فيرتفع بنفسه فوق كل شيء، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يحزن، بل يقبل طوعا كل ما يصيبه من رزايا في عرف الناس لعلمه أنها ليست كذلك في عرفه، وأن كل شيء في الطبيعة إنما يحدث بالإرادة الكلية اللهم إلا إذا نزلت به نوازل لا تطاق فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة عجزت إرادته فيها عن تحمل القدر، وزال منها التطابق بين الإرادة والطبيعة[2]. وقد مات زعيم الرواقية الأول "زينون" منتحرا، وأوصى غيره بالانتحار للتخلص من الآلام.

وتقسم الرواقية الناس إلى حكماء وحمقى، ولا وسط بينها، فإما أن يكون الإنسان خيرا وإما أن يكون شريرا، فهم لا يقيمون وسطا بين الفضيلة والرذيلة، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل، إما أن يكون موجودا بكامله أو غير موجود، ولا وسط بينهما، ذلك أن الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلافات في الدرجة داخلها، فلا يمكن أن تمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئيا، وعلى ذلك فإنه إما أن تكون فاضلا أو غير فاضل، حكيما أو غير حكيم[3]، فلا توسط بين الفضيلة والرذيلة في الفلسفة الرواقية، وكذلك ليس هناك مراتب أو درجات بين الفضيلة والرذيلة، والعقل السليم هو وحده معيار القيم، ومقياس الخير والشر.

في ضوء هذا يبدو مكان الإلزام الخلقي من مذهب الرواقية، الحكيم عندهم من تحرر من عبودية شهواته وعاش بمقتضى أوامر العقل وبموجب قوانينه، والسفيه الضال من استجاب لنزواته وساير انفعالاته

---

(1) السابق، ص 109 – 110 قصة الفلسفة، ص 304، دروس ص 42.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 43، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 230.

(3) تاريخ الفكر، ص 290 – 291، تهافت الفلسفة، ص 129، الرواقية، ص208.

واستخف بأوامر عقله، فمرد الإلزام بإتباع الخير وتجنب الشر إلى هذا العقل الذي يرفع من يستجيبون لوحيه إلى مرتبة الحكماء وأهل الفضل، ويهبط بمن يستخفون بمنطقه إلى منزلة السفهاء وأهل الضلال[1].

وواضح مما سبق أن الرواقية متأثرة دون شك بالمدرسة الكلبية، ومن ثم فإن آراء الرواقية ليست إلا ترديدا وبعثا من جديد لآراء الكلبية، وإن عدلت الرواقية فيها تعديلات أدت بهم إلى التناقص وعدم الاتساق، وأظهر هذه التعديلات هي:

1- القول بضرورة استئصال الشهوات والأهواء، إذ رأت الرواقية أن ذلك غير ممكن على الإطلاق، فوق أنه مخالف للطبيعة البشرية، ومن ثم فإنهم نادوا في أواخر عهدهم بأن الحكيم الفاضل يشعر مثل سائر الناس تماما، ويعاني ما يعانيه الآخرون من انفعالات ولكنه أقدر على ضبط انفعالاته من غيره.

2- مبدأ حياد الأفعال، كان مؤداه أن كل ما عدا الفضيلة والرذيلة لا يدخل في عداد الخيرات ولا في عداد الشرور، استمسكوا بالمبدأ، ثم قالوا أن بعض ما يكون على الحياد مفضل على البعض الآخر، فالحكيم إذا خير بين الصحة والمرض اختار الصحة، وبهذا انتهوا إلى تصنيف الأشياء التي اعتبرها الكلبية على الحياد إلى ثلاث فئات: ما يجب تفضيله، وما يجب اجتنابه، وما يجب اعتباره على الحياد إطلاقا.

3- المبدأ القائل أن الناس أخيار أو اشرار ولا وسط، عدلوا هذا المبدأ فقالوا إن مشاهير الأبطال وساسة التاريخ، وإن كانوا في زمرة الحمقى إلا أنهم أقل من غيرهم تلوثا بشرور البشر، وكان الرواقية يترددون في اعتبار أنفسهم حكماء ويستحون أن يضعوا أنفسهم في مستوى (سقراط وديوجين الكلبي)، ولكنهم أبقوا على الفوارق التي تفصل بينهم وبين عامة الناس[2]، ومع ذلك كانوا على اتفاق مع الكلبية والأبيقورية، في اعتبار السعادة السلبية التي تتمثل في طمأنينة النفس غاية قصوى لحياة الإنسان.

وهكذا يردد أهل الرواق ما قالت به المدرسة الكلبية من قبل، بل ويعدلون منه حتى أن مؤرخي الرواقية يذهبون إلى أنهم كانوا أقل اتساقا في تفكيرهم من الكلبيين، بل قالوا إن الرواقية لم يبدعوا جديدا في مجال الأخلاق والطبيعيات، وإن كان من حقهم أن يدعو أنهم ابتكروا فكرة جديدة واحدة هي فكرة "العالمية"، حيث لم يسبقهم بها فيلسوف من فلاسفة الإغريق.

فقد أخذ على فيلسوف الأكاديمية والمعلم الأول في مذهب الأخلاق أنهما أخضعا الفرد للدولة، وأنكرا بذلك حق الإنسان في الحرية الشخصية. وأنهما لم يعرفا من روابط الصداقة والعطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة، ولم يعمما صفة الإنسانية تعميما تتخطى به حدود المكان والزمان.

(1) مشكلات فلسفية، ص 27.

(2) فلسفة الأخلاق، ص 111 – 112 بتصرف.

فلما جاء أهل الرواق، حاولوا القضاء على تلك العصبية، وخطوا في هذا السبيل خطوات جديدة، فأحلوا "الإنسان" محل "المواطن" أعنى أنهم مالوا إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة، أعضاؤها أفراد البشر عامة أيا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم. فالدولة المثالية عند الرواقيين بناء على ذلك لا تعرف حدودا ولا فروقا، بل هي "مجتمع عقلي" يضم البشر أجمعين[1].

فمفهوم فكرة "العالمية" – أو الجامعة الإنسانية – التي نادى بها أهل الرواق في العصر القديم، أن يعتبر الإنسان الكرة الأرضية كلها وطنا له، وتمثل هذه الفكرة وحدة معنوية تجمع بين الآلهة والبشر، وأساسها الاتحاد في الجوهر، والفكرة لا تتضمن في أصلها معنى سياسيا، فإن المدن التي يقيم بها الناس تنطوي على فروق تقضي على المساواة، أما المدينة الإلهية ففيها تتساوى جميع الكائنات الناطقة، أنهم لم يقولوا بإمكان تحقيق هذه الجماعة المعنوية في مدينة أرضية، أنهم ليسوا من دعاة "المدينة الفاضلة" –اليوتوبيا – بل أوجبوا الخضوع للنظم المتعارف عليها كما هي بغير اعتراض.

ولعل مرجع فكرتهم عن "العالمية" نشأ عن قولهم بأن الكون واحد نشأ عن إله واحد، وينظمه قانون واحد، وعن قولهم أيضا بأن الناس جميعا رغم اختلافهم في أمور غير جوهرية متفقون في طبيعة أساسية واحدة هي العقل الذي يشارك فيه الناس جميعا، ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلى ماهية واحدة، ومن ثم وجب أن يؤلفوا وطنا واحدا، ومن ثم فإن تقسيم العالم إلى دول متحاربة لا يساير طبيعتهم العاقلة، ومن هنا قالوا أن الحكيم ليس مواطنا في دولة ما، بل هو مواطن عالمي[2].

فلم ير الرواقيون مبررا للتفريق بين بني الإنسان في المعاملة، ما داموا ينتمون جميعا إلى أصل واحد، ويسيرون إلى غاية واحدة، ويخضعون لقانون واحد، فيجب وجوبا لا مفر منه أن نعامل كل إنسان كائنا من كان، معاملة حسنة طيبة، لا فرق بين سيد وعبد، ولا بين شعب وشعب، ولا بين دين ودين، فالناس في ضوء هذه الفكرة سواسية.

وقد أتيح لفكرة "العالمية" على مر الزمان أن تحدث آثارا بعيدة المدى، فقد استطاعت أن تلقى طابعا قويا على فكرة القانون عند الرومان، وبقيت عند مشرعيهم مصدر إلهام، كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة، وأن توحي إلى "جان جاك روسو" وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن إخاء بني الإنسان وحقوقهم في الحرية والمساواة[3].

وعلى كل حال فقد أثرت الرواقية في تاريخ الفكر الفلسفي تأثيرا لا ينكر، فقد سرى تأثير الرواقية الأخلاقي إلى مفكري المسيحية والإسلام، فمفكروا المسيحية منذ القرن الثاني تأثروا بهم في نظرتهم إلى

---

(1) الرواقية، ص 214 – 215.

(2) فلسفة الأخلاق، ص 112 – 113، تاريخ الفلسفة، ص 232.

(3) الرواقية، ص 216.

الفضائل والرذائل، وتصورهم لصفات الله وعنايته بالبشر، وكان مرد هذا التأثير إلى إعجاب المسيحيين بتمسك الرواقية بالفضيلة وحرصهم على التدين، فكانوا يأخذون عنهم ويقتبسون منهم، ويعتبرون الفلسفة الرواقية مدخلا إلى المسيحية. ونرى تأثير الرواقية إلى العالم الإسلامي، فتأثر بهم أخوان الصفا من ناحية، وصوفية الإسلام من ناحية أخرى، فقد ظهر أثر الرواقية واضحا لدى هؤلاء المتصوفة من المبالغة في الزهد والتقشف[1] فتحريم الصوفي على نفسه ما أحل الله له من الطيبات لا يرجع إلى الإسلام بقدر ما يرجع إلى تأثير العوامل الدخيلة عليه والتي أثرت فيه، وفي مقدمتها الفلسفة الرواقية.

وقد امتد تأثير الرواقية حتى شمل "ديكارت" بل "كانت" في العصر الحديث الذي يرجع تمسكه بالواجب في صرامة إلى تأثير الرواقية.

وبقيت نقطة أخيرة كنا قد أشرنا إليها من قبل وهي تأثر الرواقية بسقراط في ربطه الفضيلة بالمعرفة، وما يترتب عليها في حرية الإرادة الإنسانية، فقد أخذ أهل الرواق بهذه النظرية وزادوا عليها قولهم بوحدة الوجود، تفسيرا للكون وقد أدى بهم هذا إلى القول "بالجبرية"، فالله – أي اللوغوس أو القدر وهو العقل الكلي الذي تقع وفاقا له أحداث الوجود– يترتب على الاعتقاد به القول بالضرورة المطلقة، والطبيعة تجرى وفاقا لهذه الضرورة التي لا مجال فيها لاتفاق أو مصادفة، وقد قالوا: إن الجبرية يؤيدها الفهم المشترك وتشهد بها قوانين الطبيعة، ويزكيها المنطق، وتقرها الأخلاق.

ويرى أهل الرواق أن العقل يحملنا على التسليم بأن كافة الأشياء تقع قضاء وقدرا، ويراد "بالقضاء" ما يقصده الإغريق بالتتابع القائم بين الأحداث بعضها والبعض، والارتباط القائم بين العلل ومعلولاتها، فإن شيئا لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمرا لا مناص منه، ولن يقع أمرا دون أن يكون له علة تكفي مبررا لوقوعه، "والقدر" هو العلة الأزلية الأبدية في وقوع الأشياء، علة ما كان منها في الماضي، وما يقع في الحاضر، وما سيحدث منها في المستقبل.

على هذا النحو تقوم الجبرية، وتشهد بها قوانين الطبيعة، فما الذي يمنع قيامها في سلوك الإنسان؟ إن طمأنينة النفس التي ينشدها الحكيم الرواقي لا تتيسر إلا مع قيام الضرورة التي تقتضيها العناية الإلهية– ويعنون بها الضرورة العاقلة التي تشمل الكليات والجزئيات– فإذا اعتقد الحكيم بهذه العناية والضرورة التي تقتضيها سلم بأن الأحداث التي تقع لا مناص من وقوعها ولا مهرب من احتمال آثارها، فيزايله الخوف ويتحرر من ضغط الانفعالات، وبهذا تتحقق له طمأنينة النفس، إنه يرضى بالمحن التي تنزل به اعتقادا منه بأنها مقدرة عليه فيتفادى القلق، ويوفر لنفسه السعادة السلبية التي ينشدها.

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 118، الأخلاق، أ / أحمد أمين، ص 105 – 106، ط: بيروت 1969م، تاريخ الفلسفة، ص 233، والفلسفة الرواقية.

وحاولوا التوفيق بين الضرورة – أي القدر – وحرية الإنسان في فعل الشر، فقالوا: إن هناك ضرورة تبدو في الظروف الخارجية التي تحرك الإنسان للعمل، والناس يتفاوتون في مدى تأثرهم بهذه الضرورة ويتفاوت التأثر بتفاوت الخلق عند الناس وإن كان الخلق بدوره من فعل القدر، فالظروف الخارجية تدفع الناس إلى العمل، ولكن الخُلق هو الذي يعين سلوكهم. ومن أجل هذا حرصوا على مطالبة الإنسان بضبط انفعالاته، ورأوا أن إنكار القدر يقضي بصاحبه إلى أحكام تحول دون السعادة والحكيم الرواقي يسلم بالقدر في غير مبالاة أو اكتراث، وبذلك يتفادى الانفعالات ويكون بإرادته سعيدا.

والوقوع في الرذيلة في مذهب الرواقية الأخلاقي اختياري عزاه 'خريسيبوس' الرواقي إلى المحيط الاجتماعي، وما يوحي به للإنسان من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة، فإنهم سبقوا 'جان جاك روسو' في القول بأن الشر ليس أصيلا في طبائع البشر، ومن الممكن في رأيهم أن يتفادى الإنسان الوقوع في الشر لو استفتى عقله واستجاب لحكمه، ومن ثم كان الإنسان مسئولا عن أفعاله[1]. هذا هو مجمل موقفهم من مشكلة الجبر والاختيار وتطبيقها على السلوك الإنساني.

وإلى هنا يمكن إيجاز المبادئ التي قامت عليها الأخلاق الرواقية في النقاط الآتية:

1- مقياس الخير والشر والقاعدة الثابتة لتقدير الأعمال هي: 'السير دائما حسب العقل والتوافق مع الطبيعة'، ومعنى السير حسب العقل ألا يقدم الإنسان المميز العاقل على عمل إلا بعد التفكير فيه، ليعرف أهو من وحي العقل أم من طيب الوجدان الثائر ونزوات الغرائز؟ فإذا اتضح له أن العقل يوحي به فعله. ومعنى السير حسب الطبيعة الكلية أن يعتقد دائما أنه جزء من الطبيعة الكلية العاقلة فيساير قوانينها الكلية التي تحكم العالم وتسود فيرضى بالقضاء والقدر، لأنه هو أمرها المحتوم الذي لا مرد له، وكل ثورة أو سخط على ما يجيء به القدر يكون خروجا عن مقياس الأخلاق.

2- العقل وحده هو صاحب الحكم الفصل فيما هو خير موافق للطبيعة، وما هو شر مخالف.

3- الإنسان حر الإرادة في هذه الحياة، وإن كان في الواقع جزءا من الطبيعة الكلية ذات القوانين النافذة والأقدار المحتمة، بدليل أن الناس يختلف سلوكهم إزاء الدافع الطبيعي الواحد مع وحدة الظرف المحيط بهم، لأنه رغم أن الدوافع على الأعمال تصدر بقوى الطبيعة الكلية، نجد سلوك الإنسان هو الذي يختار العمل ويحدده، وأيضا فإن القدر مغيب عنا وجهلنا به يمنحنا حرية الإرادة.

4- الخير دائما هو الفضيلة وحدها، والفضيلة هي الخير كله. وهي غاية الغايات تطلب لذاتها ولا يطلب بها شيء آخر، وهي تامة في جميع جزئياتها.

5- لا وسط في الفضيلة، فالإنسان أما فاضل تام الفضيلة، وأما شرير بكل معنى الكلمة، لا وسط بينهما، لأن الحكمة لا تتجزأ، فإما حكيم وإما مغفل.

---

(1) فلسفة الأخلاق، ص 115 – 116.

6- الحرب قائمة ومستمرة بين العقل والشهوات، ويجب أن ينتصر العقل.

7- الإنسانية أخوة بين الجميع، والعالم كله أمة واحدة وما استحق أن يولد من عاش لنفسه فقط، ومهما كان من استقلال المرء بذاته فلابد من روابط اجتماعية تدعو إلى المساعدة والتعاون[1].

وتلك أهم مبادئ الأخلاق الرواقية، قد حكم عليها كثير من المفكرين بأنها جافة صارمة، فيها كثير من البعد عن الطبيعة الإنسانية، وهذا حكم فيه شيء كثير من الصدق، ويمكن لنا إيجاز فلسفة الرواقية في هذه العبارة: إنهم يجمعون في مذهبهم بين نظرية في المعرفة مصبوغة صبغة حسية، وبين نظرة في الطبيعة يسودها مذهب وحدة الوجود، ثم هم يضيفون إلى هذه وتلك منطقا إسميا، ويطمعون أن يضموا إلى ذلك كله أخلاقيات صلبة هي أقرب إلى "المثاليات" الخيالية منها إلى الحقائق الواقعية، وتلك مهمة شاقة.

تعقيب ونقد:

كان أهل الرواق طبيعة وحدهم تكاد تكون مستقلة عن طبيعة الإنسانية لأن العصر الذي تأسست فيه مدرستهم كان من أسوأ عصور التاريخ الإغريقي، قهرت فيه "أثينا" وأصبحت ترزح تحت نيران المستعمرين وبذا عاد الحق يتبع القوة كما هو شريعة السوفسطائيين، وماذا عسى يكون جهد الفيلسوف الذي لا يملك إلا فكرة وقلمه في عصر تضرب فيه الفوضى بأطنابها، وتسود فيه المطامع بأقسى صورها، وليس أمام الفيلسوف إلا أن ينزل بمبادئه إلى التهريج ومهادنة أصحاب المطامع والشهوات ومجاراتهم كما كان يصنع بعض منتحلي الفلسفة والإرشاد، وأما أن يربأ بنفسه ويعتزل المعترك ويرضى بما قد يستريح إليه ضميره من نشر فكره أو ترويج معتقد نافع، أو إحياء قدوة طيبة بقدر ما تسمح له ظروفه ومواهبه، وإلى هذه الخطة لجأ حكماء الرواقيين ومن قبل أساتذتهم الكلبيين، حتى وجدنا "ديوجين" الكلبي يتعالى على الإسكندر الإمبراطور الأكبر، ويرفض أن يأخذ منه شيئا. ويعلق المؤرخ الشهير "فيكتور دوري" على هذه الحادثة فيقول: "والحق أنه لم يكن هناك للاستغناء سوى وسيلتين، الزهد والقوة وكانت الأولى آكد وأضمن" وقد اختار الرواقيون الطريقة الآكد والأضمن كما اختارها أساتذتهم الكلبيون من قبل.

ثم أن هناك قاعدة اجتماعية تقرر أن المقاومة تتبع الضغط قوة وضعفا لذا كان من الطبيعي أن تشدد الأخلاق الرواقية في مقاومة عادات ذلك العصر الذي ساء سلوكه وفسدت أخلاقه، وكثرت فيه الفلسفات الإباحية الفوضوية، وهذا التشدد في المقاومة جر على الرواقيين ما أخذه عليهم النقاد من جفاف أخلاقهم وخشونتها وخروجها عن حد الطاقة الإنسانية. لذا كان سلوكهم يتمثل في هذه الوصايا الأربع المشهورة:

---

[1] الإسلام والمذاهب الأخلاقية، ص 95 – 97، في الأخلاق الإسلامية والإنسانية، ص 152 – 154.

"احتمل – كف نفسك – ساير الطبيعة – أطع العقل". هذه الوصايا كانت دستورهم العملي الذي ساروا عليه في أخلاقهم، وطبقوه أعظم تطبيق في كل حياتهم، وكتب الأخلاق مليئة بالبطولات الرواقية التي صنعها معتقدوا هذا المذهب[1].

والرواقيون يعنون ما يقولون وينفذونه، فيكيدون أنفسهم أشق العيش وأتبعه ويحرمونها من كل لذائذ الحياة ومتعها، ويتعرضون لأشد الآلام بلا مبالاة ويوصون بالاستهانة بالموت تحقيقا لفضيلة الشجاعة والزهد في متع الحياة، ومن أجل هذا كانت تعاليم الرواقية تستهوي كل نفس نزاعة إلى البطولة، حتى لنرى القاعدة الرواقية "اعمل ما يتعلق بك ولا تفكر فيما لا يتعلق بك" قاعدة تسير مسير العقائد المحترمة.

تلك إشارة من تعاليم الرواقيين مشفوعة بالعمل، ومنها ترى كيف تجلت فيها روح الواجب، وكانت جديرة بما أطلقه عليها علماء الأخلاق، حيث سموها بأخلاق البطولة أو أخلاق الكد أو الجهد. فما نظن أن أحدا ينكر أن أهل الرواق أعلنوا من مبادئ الأخلاق أقومها وأهداها سبيلا، وحسبنا أن نشير إلى قولهم بوجوب الطاعة لحكم العقل، والانصراف عن هوى الحواس، ورأيهم في أن الحياة صراع بين حرية الإنسان وبين طغيان الظروف الخارجية، وأن ذلك الصراع عنيف شاق عسير، ومناداتهم أخيرا بأن خير الإنسان إنما هو في الفضيلة وفي حرية العقل، لا في اتباع اللذات والشهوات. ولسنا نزعم مع ذلك أن الأخلاقيات الرواقية كانت كافية وافية، بل نحسب أن فلسفة الرواق كثيرا ما ركبت في أحكامها شططا، وتجاوزت في مطالبها حدود الطاقة البشرية، فاستحقت أحيانا ما رماها به خصومها من أنها كانت حديث خرافة ووهما من الأوهام.

ولكن ينبغي مع ذلك أن لا ننسى أن الرواقية قد استطاعت بفضل مبادئها النبيلة، وبما كان لشيوخها من حسن القدوة، أن ترفع الفضائل الفردية على الفضائل الاجتماعية، وأن تثبت في الناس أفكار المحبة والإخاء في عهود الظلم والهوان. كما استطاعت أن تفتح باب الحياة الفاضلة على مصراعيه ليدخله الناس جميعا، ذلك أن الإنسان عندهم كائن عاقل، وهو بمقتضى طبيعته يستطيع أن يحيا على وفاق مع الكون كله، وأن يحظى بالسعادة الكاملة، وهذا الكمال في متناول كل إنسان مهما يكن من ضعة الحال، على شرط أن يقبل طواعية وعن طيب خاطر، نصيبه الذي منحه إياه الإله – أي القدر –، وجميع الناس باعتبارهم مالكين للعقل متساوون لأنهم جميعا مواطنون في المدينة الكبرى، أي العالم.

أما ما يؤخذ على الرواقية أنها لا تستند في أخلاقها إلى عقيدة سماوية يمكن أن تطاع طمعا في إرضاء الإله أو خوفا من عذابه، كما يؤخذ عليها ذلك التشدد الذي يصعب على الكثيرين الالتزام به، ولهذا فمن الصعب أن نجعل من مقياس الأخلاق الرواقية مقياسا عاما للأخلاق يلتزم به الناس ويخضعون له، إن الأخلاق الرواقية تمعن في المثالية إلى حد أنها تحتاج إلى إنسان من طراز آخر غير طراز البشر الذي نعرفه على

---

(1) السابق، ص 98 – 99، وأيضا: في الأخلاق الإسلامية، ص 154 - 156.

هذه الأرض، فمن من الناس يستطيع أن يرفض الخيرات الدنيوية، كالغنى والصحة والمجد، ويعتقد أن هذا شيء لا يؤبه به، ومن البشر يستطيع التجرد من الإحساس أمام الآلام والأخطار الهائلة إلى حد عدم الحرص على ما من شأنه الزوال، حتى الحياة نفسها لا قيمة لها في نظر الرواقيين، وللمرء أن يتخلص منها متى شاء بالانتحار.

إن الرواقية تأمر اتباعها بإطراح الشهوات والتعالي على حكم الغرائز إلى حد القمع والقهر، مع أن الغرائز من القوانين الطبيعية التي تأمر الرواقية كل إنسان بأن يخضع لها لكي يعيش في وفاق مع الطبيعة.

والفضيلة في عرف الرواقيين فضيلة حزينة وعابثة، ويائسة بائسة، لا أمل لها في مكافأة ولا جزاء، لأن عقيدة الرواقيين عقيدة لا تستند إلى دين سماوي ولا تعترف بإله يملك الجزاء ليثيب الطائع ويعاقب العاصي[1].

بقي علينا أن نقول إن الرواقية قد جعلوا الأخلاق بتزمتهم الصارخ مطلبا عسير المنال، قالوا إن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب وأسرفوا في الاستخفاف بالمحن والتهوين من تأثيرها في سعادة الناس، فأي إنسان ذلك الذي يدركه المرض أو يتعرض للخطر الداهم أو يشرف على الموت أو يلحق به العار، فلا يجد في ذلك كله ما يحول دون تمتعه بالسعادة؟.

إن في المذهب الرواقي عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فقنعوا بأن يكونوا فضلاء، فإن السعادة لا تستقيم مع احتمال العناء في إماتة الرغبات واستئصال الشهوات، ولا تتنافى قط مع التمتع بلذات الحياة ومباهجها، ومن الضلال أن نتصور الطبيعة البشرية عقلا خالصا، وأن نستبعد من تكوينها جانب الحس ونوازعه. فإن للغرائز وظيفتها في المحافظة على الفرد والإبقاء على النوع، وللعواطف والرغبات أهميتها في بعث الحرارة والحيوية في سلوك الإنسان. فالعمل على إماتة الجانب الحسي والقضاء على نوازعه كفيل بأن يفقد الإنسان توازنه ويدمر شخصيته ويقضي على تكامل الطبيعة البشرية.

ومذهب الرواق بعد هذا صورة من صور الفلسفات الإنسحابية التي سادت العصر الهلينستي، وقد كان لها ما يبررها، حيث ضاقوا بانحلال الأخلاق وتعارض المذاهب الفكرية، وافتقدوا في حياتهم الأمن والكرامة والحرية، فانطووا على أنفسهم وراحوا يبحثون في خباياها عما افتقدوه خارجها، ولكن دعوتهم تبدو اليوم فجة هزيلة، وإذا كان من الغلو أن نقول – مع أمثال نيتشه – أن النزعة السلبية من أخلاق العبيد، وأن نتصور الحياة كفاحا مريرا لا رفق فيه ولا هوادة، فإن من المحقق أن حياة الزهد والحرمان والانسحاب من زحمة الشئون العامة يقضي على طموح الإنسان ويسلبه الحيوية التي لا تستقيم بغيرها حياة[2].

---

(1) السابق، ص 100 – 101، ص 161.

(2) فلسفة الأخلاق، ص 125 - 126.

إن الرياضة الروحية التي تمكن من يزاولها من أن يسيطر على مطالب جسمه، ويتحكم في دوافعه أمر يستحق التقدير والإعجاب، ولكن ابتعاد مثل هذا الناسك الزاهد عن مجتمعه واعتزال تيارات المحيط الذي يعيش فيه يجعله يعيش كائنا سلبيا على هامش الحياة، إن حكيم الرواقية الزاهد لا يصلح أن يكون مثلا عاليا لإنسان المجتمع الحديث، إن المثل الأعلى يتمثل اليوم في المواطن الصالح الذي يستغل قدراته ومواهبه وكفاياته في كفالة الخير للناس، وتحقيق المصلحة العامة ما يسرت له إمكاناته ذلك.

هذه هي أهم الانتقادات التي يمكن أن توجه ضد المذهب الرواقي، وهي انتقادات كشفت عن بعض المواقف المتناقضة في مذهبهم، ولكن على الرغم من كل ما أخذ عليه لا يستطيع منصف أن ينكر أنها كانت تعاليم فضيلة وسمو وترفع عن الدنايا، كان لها أثرها الواضح في محاربة الأخلاق الضعيفة المنحلة. وحسب الرواقية فخرا أنها صمدت لمحاربة المذاهب اللذية النفعية عصورا طويلة وأنها كانت تؤهل رجال الحق لا نبل المواقف.

بين الرواقية والأبيقورية:

وبالموازنة بين المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية اتضح لنا الآتي: كانت المدرستان على طرفي نقيض، إذ كانت الرواقية تقول: بوحدة الوجود، وبقانون ضروري، أو عقل كلي منبث في الوجود، وتلتمس أساس الأخلاق في حرية الإرادة وتعين لها قانونا هو الواجب، واجب المطابقة بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية، وتضع السعادة في الواجب وعبادة العقل الكلي، فهي مدرسة عقلية على الرغم من ماديتها، ومدرسة فضيلة وشجاعة.

بينما تقول الأبيقورية بكثرة الموجودات وتدعها لفعل الصدفة دون رابط ولا قانون، وتضع السعادة في اللذة، وتجعل قانون الأخلاق المنفعة الذاتية، وتقصي الآلهة خارج العالم وتنكر دعاءهم، فهي مدرسة مادية بكل معنى الكلمة ومدرسة لذة ودعة.

إلا أن المدرستين تتفقان في المادية وإنكار الخلود، فتبدو الأبيقورية أكثر تمشيا مع المنطق، إذ تستبعد العقل والقانون والواجب والفضيلة، وهذه المعاني لا تستقيم إلا في مذهب عقلي روحي، وتبدو الرواقية ضعيفة إذ تأخذ على نفسها السمو بالإنسان فوق المادة والحياة الراهنة، وهي لا تملك غيرها[1].

وهاتان المدرستان المتعاصرتان، كان لهما أكبر الأثر في أواخر العالم القديم، وأوائل العهد المسيحي، لأنهما عنيتا خصوصا بالأخلاق وكانتا تتنافسان في دعوة الناس إلى السعادة.

تلك هي حال الفلسفة الإغريقية في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد وبعده، نضب إذن معين الابتكار والإبداع، وانحصر العمل الفلسفي في شرح أبحاث المتقدمين، وتدوين الملخصات، ولكنه كان عملا

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 43 – 44.

قويا ساهمت فيه شعوب البحر المتوسط، إذ كانت الثقافة الإغريقية قد سادت بينهم وغلبت ثقافتهم. وفي مقدمة المراكز العلمية الجديدة مدينة الإسكندرية التي ازدهرت منذ نشأتها، وغصت بالعلماء من مصريين وساميين ويونان، ورومان، فنافست أثينا وكانت حلقة الاتصال بين الشرق والغرب، وقد عرفت الإسكندرية مدرستين تفلسفتا بالإغريقية وعلى طريقة الإغريق، الأولى يهودية وتنسب إلى "فيلون" السكندري، ويعد أكبر ممثل للفكر اليهودي في العصر القديم وكان من بين الذين تأثروا بالتيار الأفلاطوني في الفلسفة، والأخرى وثنية وتنسب إلى أفلوطين، المصري، مؤسس أفلاطونية المحدثة، موضوع حديثنا في البحث القادم إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

الأفلاطونية المحدثة

تمهيد:

بقيت الفلسفة الإغريقية في عصر ذهبي حتى حملة الإسكندر وفتوحاته حيث لم تكد تظهر مدرسة الإسكندرية إلى الوجود حتى كسفت بنورها مدارس أثينا، وانتزعت منها راية العلم والفلسفة، واستمرت تتزعم الحركة الفكرية زهاء ثمانية قرون، ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الخامس بعد الميلاد.

وقد تميزت مدرسة الإسكندرية خلال هذه الفترة من الزمان بنزعتها العلمية وبخاصة العلم الرياضي، ولم يؤثر عنها في عصرها الأول قبل الميلاد الاشتغال بالفلسفة ولكنها منذ القرن الأول بعد الميلاد أخذت تنظر في فلسفة الأديان بوجه خاص بعد ظهور المسيحية، والصراع الفكري بينها وبين وثنية الإغريق والرومان، وديانة قدماء المصريين فضلا عن ديانات أخرى وافدة من الشرق مثل اليهودية والمانوية والزرادشتية.

وفي خضم هذه التيارات الفكرية والدينية ظهر في الإسكندرية "الفيثاغورية الجديدة" تحاول التوفيق بين الأديان، وهذه الفيثاغورية الجديدة هي الأصل الذي نبعث منه جماعة "أخوان الصفا" في القرن الرابع الهجري عند المسلمين، وظهرت كذلك "الأفلاطونية المحدثة" تحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مع ميل إلى الأفلاطونية، وهذه النزعة هي التي رفع رايتها آخر كبار الفلاسفة في الزمن القديم وهو "أفلوطين" المصري[1].

وإنما نسبت فلسفة الأفلاطونية الحديثة إلى أفلاطون، لأنها رغم ما وجد فيها من مختلف مذاهب الفلسفة الإغريقية، والديانات الشرقية فإنها في جملتها كانت أميل إلى الأخذ عن مذهب أفلاطون والنزوع إلى اتجاهه وروحه فيها إلى الأخذ عن غيره من المذاهب، وبعبارة أخرى اعتبرت تعاليم هذه المدرسة وليدة مذهب أفلاطون، وإن كانت تأخذ كل خصائص الأمم، لأنها استمدت من خيالات مذهبه وأساطيره التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة أكثر مما استمدت من حقائق المذهب ووقائعه، ولذلك لا نرى لأهم نظرية في مذهبه وهي "نظرية المثل" إلا معالم باهتة[2].

وهناك من المؤرخين من يعتبر الأفلاطونية المحدثة ضمن فلسفة الإسكندرية، ولذلك فقد سمى العرب "أفلوطين" بالشيخ الإسكندراني ومما لا شك فيه إن الإسكندرية كانت مهد الأفلاطونية المحدثة، حيث كانت مركزا للعلم والثقافة منذ عصر البطالسة، وبين قاعاتها ومعابدها التقى الشرق بالغرب؛ وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الإغريقية غير أن هناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية المحدثة باسم

---

(1) المدارس الفلسفية، ص 84 – 85.

(2) الفلسفة اليونانية، د. بيصار، ص 152 – 153 وقارن قصة الفلسفة ص 332.

مدرسة الإسكندرية إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التي حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الإسكندراتية، بل لعل ما ساد الأفلاطونية المحدثة من تصوف جعلها على النقيض من الروح العلمية والتخصيص الذي تميزت به علوم الإسكندرية.

من جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية المحدثة بمكان ما، فقد وضع "أفلوطين" مذهبه في روما وليس في الإسكندرية وشاعت الأفلاطونية في أرجاء العالم اليوناني الروماني وتقبلتها الإسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى، وبعد موت أفلوطين نشر "فورفويوس" و"يامبليخوس" مذهبه في كل جهات العالم الروماني التي كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون في الأكاديمية، وبقيت بها حتى أغلق "جستنيان" المدارس الفلسفية عام 529م، وطرد أساتذتها بعد أن ظلت الأكاديمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام[1].

وقد اختلف مؤرخو الفلسفة في الأفلاطونية المحدثة أهي فلسفة يونانية أم فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون على بعد الزمن بين العهدين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة 205م، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعاً يونانياً بحتا بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، وكان مركزها في الإسكندرية لا في اليونان وكانت الإسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب.

والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت في أحضان المسيحية وفي تربتها، وهي تناهض الوثنية الإغريقية وفلسفة الأفلاطونية المحدثة ليست مسيحية، بل هي عدوة للمسيحية، وقد حافظت على الروح الوثني في البيئة المسيحية، وترى فيها الروح الإغريقي ظاهرا، والثقافة الإغريقية سائدة، فأولى أن تعد فلسفة إغريقية[2].

ويعد "أمونيوس سكاس" 175-250م المؤسس الأول للأفلاطونية المحدثة، وهو أبرز أفلاطوني الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث الميلادي، ولد من أبوين مسيحيين، ونشأ مسيحيا، فلما تفلسف ارتد عن المسيحية واعتنق الديانة الوثنية الإغريقية وهو أول المعلمين الإسكندراتيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون في أهم النقاط وأكثرها ضرورة، وهي الله والعالم والنفس، إلا أنه لم يؤثر عنه أي كتابات، بل إن تعاليمه كانت شفوية سماعية، لم يهتم بتدوينها، بل كان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليدا للأسرار الإغريقية[3]. ويعد أفلوطين أبرز تلاميذه وأكثر مؤيديه، وأقرب فيلسوف إلى مقاصده، وكان من تلاميذه عدا أفلوطين "لونجينوس" الأديب، و"أوريجين وهزيبيوس"، وقد تعاهد التلاميذ على حفظ أسرار أمينوس.

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 439.

(2) قصة الفلسفة، ص 331 – 332.

(3) تاريخ الفلسفة، ص286، وتهافت الفلسفة، ص 131، المدارس الفلسفية ص 96، موجز تاريخ الفلسفة ص 407، دروس في تاريخ الفلسفة ص 45، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 57.

المبحث الأول

أفلوطين (205 – 270)

إذا كانت بوادر الأفلاطونية المحدثة بدأت من أمونيوس سكاس" فإن حامل لوائها بمعنى الكلمة هو "أفلوطين"، وعلى الرغم من أن مدرسته كانت في روما إلا أنه يعد من مدرسة الإسكندرية، فهو فيلسوف اسكندراني وأكثر من هذا فهو مصري. وقد لقبه الشهرستاني: بالشيخ اليوناني"[1] وهو الذي حول تعاليم الأفلاطونية المحدثة بعد أن كانت آراء منثورة إلى مذهب أو هو الذي صاغها كتابة هذه الصياغة على الأقل.

ولد أفلوطين "في ليقويوليس" – وهي أسيوط حاليا – بمصر الوسطى، سنة 205م، وتوفي سنة 270م، ولا ندري شيئا عن نشأته الأولى وأسرته، لأنه كما يقول فورفوريوس تلميذه والمترجم لحياته: "كان يخجل من وجوده في جسم، ويأبى أن يذكر شيئا عن أهله ووطنه". وفور فوريوس" الصوري هو الوحيد الذي كتب سيرة أفلوطين، وهو الذي نشر "تاسوعاته".

تثقف أفلوطين في مدينته على أستاذ كان يعلم القراءة والكتابة والحساب والأجرومية ويشرح للشعراء، وفي الثامنة والعشرين أصابته حمى الفلسفة فاتجه إلى أبرز معلميها بالإسكندرية، إلا أنه كان يعود بعد الاستماع إلى محاضراتهم حزينا مهيض الجناح، فلما رأى أحد أصدقائه ما هو عليه من خيبة أمل وكان يعرف مزاجه صحبه إلى "أمونيوس" الذي لم يكن قد حضر عليه بعد، وبعد أن سمع "أفلوطين" محاضراته قال لصاحبه متعجبا: "هذا هو الرجل الذي كنت أنشده"[2].

ومكث أفلوطين احدى عشرة سنة في مدرسة "أمنيوس"، ثم حدثت له أزمة نفسية ترك الإسكندرية على أثرها وتبع الأمبراطور "جورديان" في حملته على سوريا لطرد الفرس منها، وكان يأمل أن يسير في موكب النصر الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم كما حدث لفلاسفة عصر الإسكندر، ولكن هزم الأمبراطور في ما بين النهرين – العراق – والتجأ أفلوطين إلى أنطاكية ومنها قصد روما واستقر بها، وكان وقتئذ في الأربعين من عمره. وفي روما استطاع أفلوطين أن يجتذب أعظم شخصيات العصر، والتف حوله أناس مثل الأمبراطور "جالينوس" وزوجته "سالونينا"، وكان لشخصية أفلوطين الفضل الأكبر في جمع هذا الجمهور الذي لم يكن في الواقع جمهور زهاد بل كان من الاستقراطية العليا القادرة على التزود بالثقافة والرحلات، ولم يكونوا من المتفرغين لحياة روحية دعا إليها أفلوطين في مدينته المثالية "أفلاطونو بوليس"، التي جاءت أشبه بدير منه إلى جمهورية أفلاطون، ولعله تأثر في تصوره لها بأديرة اليهود الإسينيين"[3].

---

(1) الملل والنحل للشهرستاني تحقيق محمد سيد كيلاني 2/ 144، ط: الحلبي 1976م.

(2) المدارس الفلسفية، ص 97، تاريخ الفلسفة ص 286، قصة الفلسفة، ص 333.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 444، تهافت الفلسفة، ص 131، الجانب الإلهي، ص 106.

كان هدف أفلوطين من المدرسة التي أنشأها أن تكون نبراسا يهدي النفوس إلى التقوى والصلاح والخير، فكان يصرف تلاميذه عن الاشتغال بأمور الدنيا، ويحملهم على حياة من الزهد، توصل إلى شفاء النفس بالتجرد عن جميع العلائق وأماتة سائر الشهوات، وقد بنى حياته الشخصية على الزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران الجسد، فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره إليه الحاجة اضطرارا، ولم يكن يبيح لنفسه من الطعام إلا ما يقيم أوده، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم. ومما يذكر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصويره بحجة أن المصور لا يزيد بصورته على أن يثبت "ظلا لظل"، وقد قال لتلميذه "أميليوس" حين طلب منه أن يسمح بالوقوف أمام مصور: "ألا يكفي أن تحمل هذه الصورة التي قيدتنا الطبيعة فيها؟ أتحسب حقا إنني يجب أن أرضى بأن أترك لخلفي صورة للصورة"[1].

وقد كان أفلوطين في محاضراته بارعا في العرض مع قدرة فائقة على الابتكار والفهم، وهو حين يتكلم كان نور عقله يضيء وجهه بشكل واضح وكان على استعداد أن يتلقى الاعتراضات ويجيب عنها بنفس القوة التي وجهت إليه، وقد استمر "فور فوريوس" يوجه إليه مدة ثلاثة أيام أسئلة عن ارتباط النفس بالبدن، واستمر يجيب عنها بغير انقطاع، كان موجز الأسلوب، مركز الفكر، معناه أوسع من لفظه، ملهما في تفكيره، وقد جمع في كتاباته بين مذاهب الرواقية والمشائية مد مجا بوجه خاص فيها ميتافيزيقا أرسطو. وطريقته في التعليم أثناء المحاضرات أن تقرأ رسائل المؤلفين السابقين بصوت عال، ولكنه لم يتبع أي واحد منهم اتباعا أعمى، بل اتخذ لنفسه وجهة نظر شخصية مبتكرة، مطبقا منهج "أمونيوس" في فحص المسائل.

وقد كانت حياة المدرسة الأفلاطونية شديدة الجدل مع سيادة روح البحث الحر، وأن الطلبة كانوا يتعلمون كتابة المقالات وإنشاء الرسائل، هذا إلى قراءة نصوص الفلاسفة وشرحها والتعليق عليها، وكان الطلبة يقرءون أبحاثهم ويناقشون فيها علانية، وإلى جانب ذلك تراسلت المدارس من شتى المدن فيما بينها، يتبادل الأساتذة والطلبة الأفكار، ويتحاورون على البعد[2].

وهكذا استطاع أفلوطين بأصالة تفكيره أن يجدد الأفلاطونية وأن يمزج بينها وبين المشائية والرواقية والفيثاغورية، وأن يخرج بمذهب جديد ومدرسة جديدة، تعد آخر المدارس الفلسفية اليونانية.

وحتى بلوغ أفلوطين سن الخمسين كانت آراؤه التي يعرضها في درسه ومجلسه غير مقيدة في كتاب أو رسالة، وكانت لا تخرج عن الدروس التي تلقاها على "أمونيوس" فيما بين الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته، وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح أفلاطون وأرسطو مع إضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص إليها، بفهم أمونيوس.

---

(1) قصة الفلسفة ص 334، المدارس الفلسفية، ص99، موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 408.

(2) المدارس الفلسفية، ص 102 = 104.

"وفي سن الخمسين فقط ابتدأ في الكتابة لما ألح عليه تلاميذه، ورأى هو بعض تلاميذ أمونيوس" قد تحللوا من عهدهم ونشروا آراءهم، كان يكتب أو يملي على عجل رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه الشفوي وكان تعليمه شرحا على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما، أو قضية رواقية، أو على دعوى شكية، أو جوابا عن سؤال، أو ردا على اعتراض، أو تعقيبا على رأي، فليست رسائله عرضا منظما لمذهبه، ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون، فجاءت كل رسائله عبارة عن مجمل المذاهب منظورا إليها من وجهة خاصة، وأشبه شيء بالعظة الدينية ترد فيها العقائد بمناسبة موضوع معين، وكانت هذه الطريقة مألوفة عند المسيحية وعند الفلاسفة الوثنيين الذين تدبوا مرشدين ومصلحين"[1].

وقد بلغ مجموع الرسائل التي كتبها أفلوطين أربعة وخمسين رسالة قسمها تلميذه "فورفوريوس" بعد وفاة أستاذه عام 270م إلى ستة أقسام، وضع في كل قسم منها تسع رسائل، فسميت بالتساعيات. وقد قال في ذلك: "لم أر من المناسب أن أرتبها مختلطة حسب أوقات صدورها، ولكني وزعتها إلى ست تساعيات تكريما للعددين الكاملين ستة وتسعة، فجمعت في كل تساعية الرسائل التي تعالج نفس الموضوع، واضعا دائما الأول أقلها أهمية "وتتناول التساعية الأولى الإنسان، والثانية والثالثة العالم الحسي، والرابعة النفس، والخامسة العقل، والسادسة الوجود الدائم أو العالم العلوي، وقد بقيت كلها[2]. وقد نقل بعضها في عصر الترجمة، وسميت كتاب "الربوبية"، ونسبت خطأ لأرسطو طاليس، قام بالترجمة ابن ناعمة الحمصي وصححها يعقوب الكندي[3].

وقد أصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه "فورفوريوس" مراجع تاريخية يتعرف منها المؤلف اليوم آراء أفلوطين، إذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب، وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة إلى نفسه باتخاذ العدد ستة أو تسعة شعارا مقدسا له. وفي هذه الرسائل تناول أفلوطين المسائل الرئيسية لمذهبه، مفصلا منها النواحي الميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية، فهي ترمي إلى توضيح هذه المسائل الفلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون وأرسطو والفيثاغوريين والرواقيين.

وقد أشاد "دابيرقيج بأفلوطين" في قوله: "إن أفلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى لكن البحث التاريخي حتى الآن لم يعط العناية الكافية لتحديد صلات آرائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة، كما لم يعن بالتتبع الزمني لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسي في فن الكتابة على العموم، ولأن هذا هو موقف البحث التاريخي التحليلي من أفلوطين وفلسفته، جاء حكمه عليه مبالغا فيه".

---

(1) تاريخ الفلسفة، ص 287.

(2) السابق ص 287 – 288، تاريخ الفكر 2/ 326، الفلسفة عند اليونان، ص445، أفلوطين عند العرب، تحقيق وتقديم د.عبد الرحمن بدوي، ص2 وما بعدها ط: 2، دار النهضة العربية 1966م.

(3) المدارس الفلسفية، ص 101.

وقد قسم الفيلسوف الألماني والعالم النفسي "فندْ" حياة أفلوطين العلمية بناء على أخبار تلميذه "فورفوريوس" إلى ثلاثة أقسام هي: من سنة 253 – 262م عدة فيها أفلاطونيا، ومن سنة 262 – 268م، جعله فيها أرسطو طاليسيا، ومن سنة 268 – 269م نظر إليه على أنه رواقي[1].

ومهما يكن من أمر فقد تأثر أفلوطين في حياته بأفكار يونانية وشرقية كان لها أثرها البالغ على فلسفته، فقد تأثر تأثرا كبيرا بفكر أفلاطون، فطور هذا الفكر بنظرة شرقية فيها الجانب الصوفي والديني. وتعد الفيثاغورية الجديدة من أهم مصادر التصوف عند أفلوطين، خاصة في نظرياتها الرمزية العددية واعتمادها على الوحي والإلهام، واعتقادها في الواحد الذي هو مصدر الوجود والخير والكمال، وكانت قد أصبحت في القرون الأولى للميلاد أقرب إلى الجمعيات الدينية السرية منها إلى الفلسفة العقلية العلمية، ومالت إلى الجانب الأخلاقي والميتافيزيقي.

ومن الواضح كذلك أن أفلوطين قد تأثر بأرسطو تأثرا كبيرا خاصة في تفرقته للوجود بالقوة والوجود بالفعل. ويمكن في النهاية أن نقول أن أفلوطين هو امتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكملة للتيار الفكري الممتد من أفلاطون وأرسطو إلى الرواقيين، ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الإسكندرية ويكشف عن تأثر واضح بالشرق وروحه الدينية، ويعد حلقة أخيرة في سلسلة الفكر الإغريقي القديم.

وقد كان لأفلوطين عظيم الأثر على رجال اللاهوت المسيحيين في القرن الرابع وما تلاه من قرون، كما كان عظيم التأثير أيضا فيما بعد على فلاسفة الإسلام المشائيين أمثال الفارابي وابن سينا، خاصة في نظرية الفيض أو الصدور التي شغفوا بها كثيرا.

---

(1) الجانب الإلهي، ص 107.

المبحث الثاني

فلسفته

يختلف الأساس الفلسفي عند أفلوطين عن الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الإغريقية من قبل إلى أفلاطون وأرسطو. حاولت الفلسفة الإغريقية تفسير الوجود، أي بيان كيفية وجود الموجودات، فذهب بارمنيدس إلى أن الوجود موجود، أي أنه حقيقة أولية لا تحتاج إلى إثبات، وعند أفلاطون أن الوجود نوعان معقول ومحسوس، وأن الوجود المعقول- أي عالم المثل- أصل الوجود المحسوس، ولكن الموجودات المحسوسة التي نشهدها في هذا العالم ليست إلا ظلالا وأوهاما، أما الحقيقة فهي أمثال هذه الموجودات، والمثال معقول، ولذلك كانت فلسفة أفلاطون مثالية.

ولما جاء أرسطو لم يفصل هذا الفصل في الوجود بين عالمين، بل قال إن الموجود مركب من مبدأين المادة والصورة، فالفلسفة اليونانية فلسفة "وجود"، وقد عرف أرسطو الفلسفة الأولى: بأنها هي العلم بالموجود من حيث هو موجود. أما فلسفة "أفلوطين" فهي فلسفة "واحد" الواحد في قمة الوجود، وأعلى منه، وعن الواحد يصدر العقل، وعن العقل تصدر النفس، وهكذا يبدأ "أفلوطين" بالثوث متدرج في القيمة، على رأسه "الواحد"، ومن هنا كانت فلسفته مختلفة عن فلسفة أفلاطون وأرسطو[1].

وفلسفة "أفلوطين" تقوم على منهجين عقليين عرفا عنده، بالجدل النازل والجدل الصاعد. واستخدم النوع الأول في شرح "الطبيعة العليا" أو "الوجود الأول"، كما شرح به صدور العالم عنه. وفي شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الأول، انتهى إلى أنه واحد على نحو خاص، ولهذا النحو الخاص به، عرف هذا الوجود الأول في المصطلحات الفلسفية بـ"واحد" أفلوطين. وفي شرحه لصدور العالم عن الوجود الأول، انتهى إلى أن الموجودات جميعها بما فيها هذا "الوجود الأول" تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة، وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفي آخر هو "وحدة الوجود".

أما الجدل التصاعدي فقد استخدمه في شرح المشاكل الأخلاقية والنفسية وعلى وجه خاص في تحديد سعادة الإنسان[2]. ففي هذا المنهج يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق واتحادها به، فيكون عندئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفي.

---

(1) المدارس الفلسفية، ص 106 – 107.

(2) الجانب الإلهي، ص 107 – 108.

فثمة منهجين في فلسفة أفلوطين، منهج ميتافيزيقي يسير من الواحد إلى الكثرة ومنهج صعود صوفي يتلخص في العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية، ومعنى هذا أن أفلوطين قد ركز في فلسفته على جانبين: الجانب الميتافيزيقي – أو الوجود –، والجانب الأخلاقي.

ففلسفة أفلوطين تارة تندرج تحت الحركة الهابطة، وأخرى تحت الحركة الصاعدة، فعندما تندرج تحت الحركة الهابطة، وهي أن تأتي من الواحد حتى تصل إلى المادة يكون أفلوطين فيلسوفا ميتافيزيقيا بمعنى الكلمة، وعندما تندرج تحت الحركة الصاعدة، وهي العودة إلى الواحد يكون روحيا متصوفا بمعنى الكلمة، حيث يجعل النفس ترتقي إلى أن تصل إلى المصدر الأول للموجودات وهو الواحد من كل وجه.

الميتافيزيقيا في فلسفة أفلوطين:

وصف أفلوطين العالم العقلي بأنه مصدر الوجود والقيم العليا، فهو عالم الحقيقة الذي يتضمن مبادئ وجود كل شيء، وهو مصدر الحق لأن منه تستمد الحكمة والعلم، وهو مصدر الخير والجمال في الوجود، وهذا العالم في نظره مرتب على نظام، يتوجه المطلق الذي يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسميه الأول، والواحد، والخير، يليه العقل الكلي، يليه النفس الكلية، ومن هذه الأقاليم يتكون العالم العقلي.

فأفلوطين يقرر أن الوجود موحد في خالقه، والله الخير المطلق أراد أن يبدع فكان أن فاض عنه العقل، فاض كما يفيض النور من الشمس، والعقل بدوره فاض عنه ما يعرف بنفس العالم، لذلك يكون الوجود مثاليا بالله الواحد والعقل، والنفس[1].

الواحد أو الإله في فلسفته الميتافيزيقية:

يرى أفلوطين أن هذا العالم كثير الظواهر دائم التغيير، وهو لم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا الذي صدر عنه العالم "واحد" غير متعدد، وواحد أفلوطين هو اصطلاح فلسفي يعبر به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات، التي سماها أفلوطين بالأول مرة وبالطبيعة العليا مرة أخرى. ووحدة الأول في نظره لا يعني بها أن يكون واحدا في واقع الأمر فحسب، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا في التصور الذهني.

فالوجود الأول عنده إذن واحد من كل وجه، والكثرة لا توجد فيه بأي اعتبار كما أن التركيب لا يتطرق إليه بأي وجه من الوجوه، وهو لهذا بسيط كل البساطة. ولأنه واحد من كل وجه لا يوصف – في نظره – بوصف يقتضي تكثرا فيه بأي اعتبار فلا يقال عنه عقل، كما لا يقال هو معقول، بل هو فوق الوجود وفوق

---

(1) الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 57.

الفكر، كما لا يوصف بأنه جوهر ولا عرض، لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية، فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض معه إذا ما تصوره جوهرا، لأن الذهن لا يقف عند تصوره جوهرا فقط بل يندفع لتصور مقابله معه، وهو العرض، وذلك يقتضي تكثرا في مرتبته، والغرض أنه واحد من كل وجه، في الواقع وفي التصور[1].

وهذا الواحد أزلي أبدي قائم بنفسه، فوق المادة، وفوق الروح، وفوق العالم الروحاني، خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائما بنفسه على خلقه، ليس ذاتا ولا صفة، هو علة العلل ولا علة له، وهو في كل مكان ولا مكان له. ولا يوصف إلا بالسلب، فهو ليس مادة وليس حركة، وليس سكونا، وليس في زمان ولا مكان، وليس صفة، لأنه سابق لكل الصفات ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشيء من مخلوقاته، وهو لا نهائي ولا تحده الحدود، فلسنا نعلم عن طبيعة الله شيئا إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء[2].

ونرى في هذا المذهب اختلافا كبيرا بين أفلوطين وبين السابقين له من فلاسفة الإغريق، ولئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير، ولئن قال بالوحدة، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه "فكر الفكر" وأنه غني مكتف بذاته، فإننا نجد أفلوطين لا يقتصر على هذا، بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة، ففكرة الوحدة في الله هي الأساس في نظرية الإله عند أفلوطين، ولهذا نجد أفلوطين يحاول ما استطاع أن يسلب عن الإله كل الأفكار أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم بأن هناك تعدد أو تركيب فيه. فنجده ينكر أن يكون الله عقلا، وأن يكون وجودا، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفات عن الله، فالله هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغني المكتفي بذاته[3].

وهكذا جاءت الأفلاطونية المحدثة في تصورها للإله والألوهية أقرب المدارس الإغريقية إلى الصحة والصواب، مما جعلها تتبوأ مكانة مرضية وسط الأديان أو الفلسفات الدينية عبر العصور، وجعل كثيرين من فلاسفة الإسلام يجلون الفلسفة الإغريقية كلها من أجلها باعتبارها فلسفة دينية إلهية.

فالفارابي مثلا صرح بأنه لا خلاف بين الفلسفة الإغريقية والشريعة الإسلامية بعد أن صرح من قبل بأنه لا خلاف بين رأيي الحكمين أفلاطون وأرسطو جاء هذا بسبب أن جزءا من تاسوعات أفلوطين وقع في يده فظنه خطأ أنه "أوثولوجيا" أرسطو ورأى أن ما به من آراء لا يبعد كثيرا عن آراء أفلاطون، وأنهما لا يبعدان

---

(1) الجانب الإلهي ص 108 – 109 بتصرف، وقارن: التساوعية السادسة، المقالة التاسعة لأفلوطين 2/ 403، وما بعدها ضمن تاريخ الفكر الفلسفي، د. أبو ريان.

(2) قصة الفلسفة، ص 334 – 335 تهافت الفلسفة، ص 133، قضية الألوهية في الفلسفة، ص 38.

(3) خريف الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي، ص 173، ط: مكتبة النهضة المصرية 1970م.

كثيرا عما جاءت به الشريعة الإسلامية فأغراه كل ذلك أن يقوم بمحاولة للتوفيق بين الفلاسفة الإغريق – أفلاطون وأرسطو– أولا ثم بمحاولة أخرى للتوفيق بين الفلسفة الإغريقية والشريعة الإسلامية ثانيا.

ومع أن هذه المحاولات قائمة على أساس خاطئ، إلا أنها أثبتت في الوقت نفسه قرب آراء الأفلاطونية المحدثة من الأديان أو الفلسفات الدينية "إلا أنه قد بدا لنا من حرص أفلوطين على أن يجعل أوله واحدا من كل وجه، أنه التزم أن يكون غير عقل، وربما عيب عليه ذلك، واعتبر أن أول الموجودات عنده لا يساوي الإنسان، فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود، لكن بعد أن تصور كمال أوله في كونه واحدا من كل وجه، وفي أنه على خلاف ما يريده الإنسان له، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها"[1].

أما عن علاقة الأول بالوجود "فإن أفلوطين يفسرها بنظريته الهامة في الفيض، -وقد كان لهذه النظرية أكبر الأثر في الفلسفة الإسلامية فيما بعد– وقوامها. أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى، إذ جعلها سلسلة متصلة الحلقات، في قمتها العليا "الأول" أو "الواحد" وفي نهايتها "المادة"، وبين الأول والمادة بقية الموجودات، وهي متفاوتة في القرب أو البعد من أحدهما.

نظرية الفيض أو الصدور:

وخلاصة هذه النظرية أن "الأول" أو "الواحد" في قمة الوجود، وهو جوهر بسيط كامل، ولأنه غير محدود لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة، وإلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه، ولأنه واحد لا يمكن أن تصدر عنه الكثرة المتعددة ولا يستطيع أن يخلق "الأول" العالم، لأن الخلق عمل أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعي التغيير في ذات "الأول" والأول لا يتغير.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يفسر أفلوطين نشأة العالم عن الإله؟ يقول أفلوطين: "لما كان الأول كاملا جوادا فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه وإن لم تساويه في الكمال، وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة، لأنه إذا كان هذا التوالد يتم بحركة فسوف يكون الناتج في المرتبة الثالثة بعد الواحد، أي بعد الحركة ولن يعد ثانيا، فكيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد؟ هنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهات مختلفة فيقول: إن الفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس، أو الحركة الصادرة عن النار، أو البرودة الصادرة عن الثلج"[2].

---

(1) الجانب الإلهي، ص 110.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 450، تاريخ الفكر، ص 330.

وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الإله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة وليس إراديا، ولكن ليس في هذه الضرورة أي معنى من معاني الاضطرار والإلزام، وليس في الخلق معنى الحدوث، وليس يقتضي تغير في الإله. ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول فهو يميل بفطرته إلى العودة إلى أصله ومبعثه الذي كان قد صدر عنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه. أما ذلك المصدر الأول فمستقر في نفسه مكتف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء، وهذه الأشياء التي صدرت عن الإله تكون سلما نازلا من درجات الكمال، فكل شيء أقل كمالا مما فوقه، ويستمر التناقص في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر السلم انعداما تاما، حيث يتلاشى النور في الظلام[1].

وأول ما يفيض عن الواحد هو 'الحياة اللامحدودة' التي ما أن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله فتتخذ لها حدا وصورة وتصبح آنذاك كائنا معينا ذا كثرة في وحدة هي 'العقل'، وهكذا ينشأ الثاني عن الأول فيكون العقل، أو العالم المعقول. فكأن التأمل هنا المرادف للإيجاد أو للخلق، حيث صدر عن المطلق نتيجة التأمل، وعندما يفكر العقل في ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الموجود الثالث وهو النفس الكلية، وكذلك تنشأ كائنات العالم المحسوس نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس، أو ما يسميه أفلوطين 'مبدأ الطبيعة'[2] فالمادة آخر مراتب الوجود وأصل الشر فيه.

وطالما أن الواحد هو القوة الأولى، فلابد أنه هو الذي ينتج كل الأشياء ولكنه لما كان بطبيعته يرتفع فوق كل الأشياء، ولما كان بغير حاجة إلى شيء، لذلك فإنه لا يستطيع أن ينقل جوهره إلى شيء غيره، ولا أن يجعل من صنع شيء آخر غاية له، وفيض الوجود المتفرع يتم بالضرورة الطبيعية، وإن لم تكن هذه الضرورة الطبيعية تعني أي إكراه يقع على الموجود الأول، أو أي تغير يحل فيه وبالفيض تصبح الموجودات المتفرعة ملتصقة ومرتبطة بذلك الموجود الذي عنه نشأت والذي إليه تشتاق أن تلك الموجودات لترجع كل وجودها إلى كون الوجود 'الأول' قد أوجدها وأنتجها.

ولكن المنتج يبقى هو هو غير منقسم في ذاته، ويقوم خارجا عن كل ما أنتجه ولهذا فإن مذهب أفلوطين كما يرى أحد الباحثين قد يسمى بأنه 'مذهب ديناميكي في وحدة الوجود والألوهية'، وهذا أدق من أن يقال أنه مذهب في الفيض. وحيث أن الأسبق في الوجود يبقى في جوهره خارجا عما هو تال عليه، لذلك فإن ما هو تال يصبح أقل كمالا بالضرورة مما هو سابق[3].

(1) قصة الفلسفة، ص 336.

(2) مدرسة الإسكندرية الفلسفية د. مصطفى النشار ص 149، ط: دار المعارف 1995م، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص 156 (=) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها، د. عبد الرحمن بدوي، ص7 وما بعدها، كتاب الإيضاح لأرسطو في الخير المحض، ط2: الكويت 1977م، وتاريخ الفكر 2/ 329.

(3) موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 412.

أولا: العقل الكلي:

أما العقل فصدر مباشرة عن "الأول" أو عن هذا "الواحد" ويعتبر صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده، ووحدة الأول من كل وجه تتكثر في العقل الآن بالاعتبار، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا، أي يستلزم موضوعا "للتعقل". فهنا أذن "أثنينية" في التصور حدثت بعد "وحدة" مطلقة كانت للأول. وقد صدر عن الأول لا في وقت وزمن، كما هو الشأن المفهوم بين الموجودات المجردة. وصدوره عنه، وكذا صدور الأقل في مرتبة الوجود عن الأعلى منه مباشرة، لا يقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفا ونقصا، لأن المسبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره. وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به، كالواحد في الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه في وحدته.

وصدوره عن "الأول" أيضا بالطبع لا يتوقف على إرادة له واختيار منه، لأن اعتبار إرادة له يخرجه عن سكونه واستقراره، كما يخرجه عن وحدته، والطبع أو الضرورة في تعليل الصدور عنه هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق إليها تكثر ما. وأفلوطين عمد إلى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذي لا يؤثر في سكون "الأول" ولا ينقصه في ذاته، فيمثل "الأول" بالشمس تضيء محيطها دون أن يؤثر إشعاعها فيه في استقرارها وفي جوهر ذاتها، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه، فهو مانح الوجود والتحديد أو التشخيص للذي يليه، ومع ذلك هو باق على حاله.

ويجعل أفلوطين "العقل" بين مراتب الموجودات في منزلة "صانع العالم" عند أفلاطون، كما يجعله أيضا متضمنا "للمثل" الأفلاطونية عدا مثال الخير، لأن مثال الخير هو "أوله". ويجعل أفلوطين "الأول" عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطون، ويجعله "العقل" مع ذلك متضمنا لبقية "المثل"، يكون قد أقر بالمثل الأفلاطونية جميعها في تفسيره لأول الموجودات وللتالي له في مراتب الوجود[1].

ويحوي العقل الكلي العقول الفردية الجزئية، كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة، فجميعها عقل كلي بالفعل، وعقول جزئية بالقوة، وفي الإنسان القدرة على التسامي والاتحاد بهذا العقل الكلي، لأن في هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة وعندما يفكر العقل في ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس[2].

---

(1) الجانب الإلهي، 113 - 114.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 452 - 453.

ثانيا: النفس الكلية

والنفس الكلية يجعلها أفلوطين في المرتبة التالية للعقل، وهي آخر الموجودات في عالم المجردات عنده، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم المعقول أو العالم الإلهي. ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الإلهي في طبيعتها، فهي تنظر إلى العقل فوقها كموجد لها، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيه من حقائق موجودة،.... وهي في الواقع الشيء الذي يمثل بالذات "وحدة الوجود" عنده، أي الصلة بين العالمين، وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين في تصويره لهذا الاتصال تتبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو في محاولة الربط بين موجودات الكون كله[1].

والنفس الكلية كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي كلمة الواحد وفعله، ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلي فهي تنظر صوبه كما ينظر العقل صوب الواحد كي يكون عقلا. كل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممتلئة منه، مستمتعة به، وهي تتعقل، إذ أنها حين تنظر إليه تحصل في باطنها على معانيها، ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتي بعدها، أو بالأحرى هي أيضا تلد موجودات أدنى منها[2].

من هذه النفس الأولى – أو نفس العالم – خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين باسم الطبيعة، وهذه النفس الثانية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادي كما تمتزج نفوسنا مع أجسامنا، وهذه النفس الثانية – التي هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات – هي أدنى مراتب العالم الروحاني، والخطوة التي تليها مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكمال، فهي مصدر التعدد، وهي سبب الشرور.

يقول أفلوطين: إن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاما، وهذا الظلام التام الذي انحسر عنه ضوء النفس هو المادة[3].

فالنفس الطبيعية المبثقة من النفس الكلية عند أفلوطين تحتوي على العالم الحسي بالقوة، ومنها تصدر الموجودات ذوات الأجسام، "فهي التي خلقت جميع الحيوانات، بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التي تغذيها الأرض والبحر، والتي في الهواء، والكواكب الإلهية في السماء، وخلقت الشمس والسماء الواسعة، ووضعت فيها النظام، وأعطتها حركة دائرية راتبة"[4].

---

(1) الجانب الإلهي، ص 115.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 292.

(3) قصة الفلسفة ص 337 – 338، وقارن: موجز تاريخ الفلسفة، ص 415 تهافت الفلسفة، ص 134.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية ص 292، تاريخ الفكر 2/ 335، التاسوعة الخامسة المقالة الأولى ص 391، ضمن تاريخ الفكر.

وهي في جملتها لها قوة التدبير والإيجاد فيما تحتها نيابة عن "العقل" فوقها ذلك العقل الذي هو موكل عن الأول بدوره في الإيجاد لما تحته والتأثير فيه. ولأنها نائبة فقط في إيجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره، فرض أفلوطين على هذا العالم الشكر "للعقل" دونها، على نعمة وجوده[1].

وهكذا نرى أفلوطين قد نسب الإيجاد والتدبير إلى "العقل" وتبعا لهذا جعل شكر هذا العالم المحسوس في وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير إلى العقل أيضا. كذلك قال أفلوطين بنفس واحدة، ولكن محافظة منه على وحدة الوجود في تفسير الكون، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين العالمين اضطر إلى فرض نفسين، نفس كلية، ونفس طبيعية بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين: اتجاه إلى أعلى، وآخر إلى أسفل، بحكم كونها مركز الصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول.

ثالثا: المادة

المادة هي أصل هذا العالم المشاهد، وهي تأتي عند أفلوطين آخر مراتب الوجود، حيث فاضت عن النفس الكلية، وهي عنده سبب التغيير والصيرورة المستمرة في الوجود، بسببها يسري الكون والفساد في الموجودات الجزئية المركبة من صورة ومادة، إن المادة عند أفلوطين ليست سوى إمكانية الوجود المادي المحسوس، أما هي في ذاتها فهي أقرب إلى العدم، أو اللا تحديد أو اللاوجود. وإذا كان "الأول" هو الوحدة التي تنفي عنها كل كثرة، فإن المادة هي الكثرة غير ذات الوحدة، وهي أبعد الأشياء عن المبدأ الأول، فإذا كان "الأول" هو الخير بالمعنى الأتم، فإن المادة هي نفي هذا الخير الكامل، فهو الشر بالمعنى الأتم.

ووجود المادة ووجود الشر، كلاهما ضروري لمجرد أن الوجود يأخذ في التضاؤل إلى أقصى حد، والنفس تضيء كل ما هو أسفل منها، فهي تتصل بالمادة ومن هذا الاتصال يتولد عالم الظواهر المحسوسة. فالنفس تطبع المادة بحسب المثل والإعداد وذلك بواسطة الأصول البذرية[2].

وهكذا تتكون سلسلة الموجودات في فلسفة أفلوطين من "الأول" و"العقل" و"النفس الكلية" و"المادة"، على أن المرتبة التالية في الوجود أقل من سابقتها في "النور" و"الحقيقة" و"الخيرية" وبصدور "العقل" عن "الأول"، وصدور "النفس الكلية" عن "العقل"، واتصال "النفس الكلية" بالعالم المحسوس، وصدور "المادة" التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه "النفس الكلية" يصور أفلوطين "وحدة الوجود" عنده، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه.

---

(1) الجانب الإلهي، ص 116.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 460 - 462.

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين كما يقول أحد الباحثين: تدرجا تنازليا من السبب إلى المسبب، ومن النور إلى الظلام، ومن الوجود أو الشيء إلى العدم أو اللاشيء، ومن الوحدة المطلقة إلى الكثرة المطلقة، فهي تمثل الأول والمادة وما بينهما[1].

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلي في ميتافيزيقيته، إبعاد الصعوبة في تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل، أي قبل أن توجد، وقبل أن يكون لها كيف ما، أي وهي أمر معقول فقط، إذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها بل هي طبعها، كما أن خيرية الأول ليست عارضة له، بل هي طبيعته.

هذه هي فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية، وهي كما رأينا مزيجا من الأفلاطونية والأرسطية والرواقية، فهي شرح وتعليق عن كتب القدامى وبالأخص على ما لأفلاطون وارسطو. وخلاصة رأيه: أنه يرى "وحدة الوجود" على معنى أن "الأول" وهو الطبيعة العليا الخيرة الكاملة متصل بالمادة التي يتكون منها العالم وغير منفصل عنها، وأن العالم تدرج في وجوده عن هذا "الأول"، وإليه يرد في النهاية ويتحد به. ولكنه لم يقل بالحلول، أي بحلول الأول في المادة التي هي أصل العالم، كما قالت "الرواقية" لأن الأول في نظره تام الخيرية، والمادة في مقابله شر كلها، واتصالهما ببعضهما جاء فقط عن طريق "تدرج" الموجودات في صدورها عن الأول.

والمادة في وجودها كانت الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات التي نشأت جميعها بطريق التدرج، ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول، ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه، لأنها الطرف الأخير في ترتيب الموجودات التي هي متصلة بعضها ببعض من جهة، ومتصلة كلها كذلك بالأول عن طريق صدورها وفيضانها عنه من جهة أخرى.

فالإله – أو الأول – في فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية بناء على ما تقدم ليس خالقا ولا صانعا لهذه الموجودات، ولكنها تصدر عنه أو تفيض منه عفوا دون إرادة واختيار، والعالم المحسوس صادر عن النفس الكلية، وهي علة نظامه وحركاته.

الأخلاق في فلسفة أفلوطين:

قدم أفلوطين مذهبا ميتافيزيقيا يؤكد أولوية العالم المثالي العقلي الذي يتكون من الثالوث المتدرج من الواحد إلى العقل إلى النفس، ورأى أن العالم الحسي قد صدر بطريقة طبيعية عن هذا العالم العقلي، أوجدته النفس الكلية، والنفس الإنسانية وإن كانت من طبيعة العالم العقلي إلا أنها بعد سقوطها في العالم

(1) الجانب الإلهي، ص 118.

الحسي لا تفتأ تسعى جاهدة للعودة إلى موطنها الأصلي، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية تسعى بكافة الوسائل الممكنة لها للتخلص من العلاقات المادية والحياة الحسية، والتوجه إلى حياة التأمل العقلي.

"ويرى" أفلوطين أن هناك موجودات أخلاقية وموجدات غير أخلاقية، وهناك نوعان آخران: أحدهما: ما فوق مستوى الأخلاقية، والثاني ما دون مستوى الأخلاقية. أما ما فوق مستوى الأخلاقية فهو العالم المثالي أو الإلهي الذي ينتهي إلى الواحد" وينص أفلوطين في تاسوعاته على أن الواحد لما كان مصدرا للفضيلة لم يجز وصفه بها على أنها صفة قائمة بذاته حتى لفظ الخير يأبى أن يطلقه على الواحد. ويقول: "لا يجوز لنا تسميته بالخير، لأن الخير يمكن أن يفهم بالمعنى الذي يتمتع به بعض أجزاء العالم، أما إذا قصدنا أنه الذي يسبق عوالم الأشياء فعندئذ يجوز"[1].

ويريد أفلوطين بهذا ان يشير إلى أن الله – تعالى – فوق الأخلاق، لا بمعنى أن أفعاله مضادة للأخلاق أو أنه غير جدير بها، بل لأنه يعلو بجلاله عنها، لأنه مصدر كل ذلك وعلاقته بها علاقة المصدر، وهي كعلاقته بالعلم. وهذا كما ترى إغراق في التنزيه يدنو إلى حد التعطيل، كما نفهم من آراء بعض الفرق المغالية في الإسلام كالجهمية والمعتزلة في نفيهما للصفات.

أما ما تحت مستوى الأخلاق فهو المادة التي تعتبر في نظر أفلوطين مصدر كل شر وقد يسميها "بالشر المطلق" ويريد بذلك أنه لا أمل في تحويلها إلى الحسن أو الخير، ولكي يمكن وصف ذات "بالفضيلة" أو ضدها، فلابد أن تكون تلك الذات متغيرة، قادرة على سلوك متنوع وقابلة بحكم طبيعتها للصلاح وللفساد على السواء.

وعلى ذلك، فالشيء الذي من شأنه أن يكون بطبيعته فاسدا غير قابل للخيرية أو الصلاح لابد وأن يستبعد من نطاق الأخلاق، ولا يمكن أن يكون موضوعا لها، وكذلك يستبعد معه الخير المطلق الذي لا يتصور فيه انحراف أو فساد. وتطبيقا لهذا المبدأ، فالإنسان هو الذي يجب أن يكون موضوعا للفضيلة، لأنه يشترك في شيء مع الواحد– الإله أو العالم المثالي الذي هو فوق الأخلاق – ويشترك كذلك في شيء مع ما هو تحت الأخلاق وهو المادة، فهو إذن وسط بين عالمين، وإن كنا قد رأينا أفلاطون ينص على أن الإنسان نبات السماء لإنبات الأرض، يشارك الإنسان الأول بنفسه أو بروحه، ويشارك الثاني ببدنه[2].

والفكرة الأساسية في هذا الجانب الأخلاقي تتلخص في قول "أفلوطين" إن النفس الإنسانية من طبيعة العالم العقلي وأنه ينبغي علينا قبل أن ننخرط في البحث في هذا العالم أن نكون على يقين من أنه ليس بغريب عنا، وأن النهج الوحيد الكفيل بهدايتنا سواء السبيل ليس سوى التأمل الباطني. ولا يرى أفلوطين فارقا كبيرا بين ماهية النفس الإنسانية وماهية النفس الكلية، فكما يكون للنفس الكلية مستويان، مستوى

---

(1) مدخل إلى الأخلاق، د. محمد كمال جعفر، ص 96، ط: القاهرة 1980م.

(2) دراسات فلسفية وأخلاقية، د. محمد كمال جعفر ص 309 – 310، ط: القاهرة 1978م.

أعلى يتحد بالعقل، ومستوى أدنى هو أقرب إلى مبدأ الحياة في الطبيعة الحيوانية والنباتية بل حتى في المعادن، فكذلك يكون للنفس الإنسانية مستويان، المستوى الأعلى هو الجوهر الروحاني الخالد الذي يمكن له الاتصال بالعقل الكلي والاتحاد بالواحد، ويقوم بعمليات التفكير الاستدالي أثناء الحياة الأرضية الحسية عند الأفراد، ومستوى أدنى أقرب إلى مبدأ القوى غير العاقلة في الإنسان.

ولا يجب أن نتصور – كما يقول أفلوطين- وجود النفس الإنسانية في البدن كما لو كان وجودا مكانيا، فالنفس ليست في البدن بل هي التي تحوي البدن، إن وجودها أشبه بوجود القوة في العضو، أو الحرارة في النار، ولا تنفعل النفس العاقلة بالبدن، وأحواله، لأن النفس جوهر مستقل تمام الاستقلال عن البدن، وهي تمارس وظائفها العقلية بغير حاجة إلى أي عضو جسماني، بل إن الجسم قد يكون عائقا لها عند القيام بوظائفها[1].

أما الحياة الفسيولوجية للجسم الإنساني وما يصدر عنها من عمليات التغذي والنمو والإحساس والشهوة فمصدره الجزء الأدنى من النفس، بل حتى الذاكرة والمخيلة لا ترجع إلى الجانب العاقل من النفس، ويرى أن الكبد هو مكان القوة المخيلة. من جهة أخرى يستبعد أفلوطين أن يكون مصدر هذه الوظائف هو الجسم، لأن الجسم ليس إلا أداة تنفعل بالنفس، فهو سلبي يتلقى النشاط والفاعلية من النفس التي تحركه. وعلى ذلك فإن الإحساس كما يقول أفلوطين ليس سوى نوع من أنواع نشاط النفس ورسولها إلى الجسم، والفرق بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي ليس إلا فرقا في الدرجة، فالإحساسات هي أفكار غامضة، والأفكار هي إحساسات واضحة لكن الإحساس لا يحدث إلا في حالات حمول النفس، وهو يحدث بنوع من أنواع التأثير المتبادل بين موجودات هذا العالم، فما أقربه عند أفلوطين من السحر[2].

ولا يغيب عن الذهن أن أفلوطين يرى أن النفس ليست مخطئة، وهي غير قابلة بحكم طبيعتها للسقوط، أي أنها بذاتها لا تنحرف وهي بمنأى عما يوجب الزلل، لأنها متصلة دائما بالملأ الخير، وإذا جاز عليها السقوط، ترتب على ذلك جواز السقوط على العالم الإلهي.

وإذن ما هي دواعي السقوط والذنوب لدى الإنسان، إذا لم تكن نفسه أهلا لذلك؟ يجيب أفلوطين على ذلك بأن الإنسان يسقط لأنه لم يطع السيد الحقيقي في ذاته، وهي نفسه، ولأنه أسلم القيادة لمبادئ أخرى شريرة. يقول أفلوطين في ذلك: المبدأ العقلي بمعزل عن العمل، ولذا فهو بريء، وبعبارة أخرى، إن كل شيء يعتمد على ما إذا كنا أنفسنا على اتصال بالعلم العقلي سواء كان ذلك المبدأ العقلي العام وهو الإله، أو خلال باطننا نحن، لأن من الممكن أن تملك شيئا ثم لا تستعمله. إنه البدن الذي لا يمكن – في

---

(1) الفلسفة عند اليونان ص 364 – 465، نقلا عن التاسوعة الثالثة المقالة الثانية، الفقرة الثالثة.

(2) السابق، ص 465.

مذهب أفلوطين- أن يكون مصدرا لأي فضيلة أو موضعاً لها، وهذا بالطبع يخالف العقل الذي هو موضوع الفضيلة[1].

ونحن نعلم أن معظم الفلاسفة والزهاد والصوفية ورجال الدين قد أشار إلى شرية البدن، وكلهم تواصوا بتطهيره، وأخذه بالتقشف في اعتدال أحيانا وفي تطرف أحيانا أخرى. وأفلوطين مثل كثير غيره يربط بين الآلام والمآسي ودوام العلاقة بالبدن ويصور محنة الإنسان، وكفاح نفسه هذا الكفاح المرير، ويقدر صعوبة الموقف الإنساني، ولكنه قوى الإيمان في النفس وانتصارها في جميع معاركها مع البدن.

يقول أفلوطين في هذا: "سترتفع النفس على الآلام واللذائذ، وستتبع المتع واللذائذ وكل الأنشطة الحسية التي تستخدمها من أجل العلاج والتهدئة لئلا يفسد عملها، وترفض الخضوع له، وستراقب الشهوة بل ستكبتها إذا استطاعت، وعلى أسوأ تقدير فإن النفس لن تحترق، وليس أمام النفس ما تخافه بالرغم من قوة هذه القواهر..... وإذا كانت هناك رغبة فلن تكون في الشر أو القبيح، حتى الطعام والشراب اللازم لبقائها سيظل خارج انتباهها، وليست الشهوة الجنسية أقل من ذلك"[2].

وقد يستدل بعض الباحثين بهذا النص ونصوص أخرى على أنه لا يمكن وصف مذهب أفلوطين في هذا الصدد بأنه مذهب زهد، لأن أفلوطين هنا لم يمنع التماس اللذة أو تجنب الألم، ولكنه يضعها تحت مراقبة النفس الشديدة، ولا عبرة بالنقول التاريخية التي تصف لنا حياة أفلوطين بأنها حياة زهد خالص، وترى أن النص كما هو صريح واضح، ونغمة الزهد فيه قوية مسموعة، وإلا ما معنى مراقبة الشهوة وكبتها عند اللزوم، وما معنى كون الطعام والشراب والجنس خارج انتباه النفس؟ بل ما معنى كل هذا الصراع الذي يثق أفلوطين بانتصار النفس فيه؟ غاية ما يقال أنه زهد واع وئيد وتدرج حذر، وهذا – كما يقول أفلوطين- لئلا يفسد عمل النفس.

ولإيضاح ذلك يمكننا القول بأن أفلوطين يرى أنه مادامت القوى البدنية أو المادية موجودة فلا بد أن تكون النفس متيقظة دائما للخطر، صحيح أنه لم يضع نظاماً زهدياً معيناً كوسيلة من وسائل التطهير الذي نادى به، وهذا لأنه لم يؤمن كثيرا بالطقوس أو الشعائر والرسوم، ويمكن أن يستشف من حديثه أن المطلوب هو بساطة العيش بحيث يكون الإنسان بمأمن من الاضطراب النفسي أو العقلي، ونظرا لثقته، فإنه رأى أن التقدم خطوة واحدة في التطهير يضعها على طريق الاتصال بأصلها وهو المبدأ العقلي أو العالم الإلهي، ولكنه لم يغض في تبيان كيفية التطبيق العملي للطهارة التي اقترحها كخطوة ضرورية سابقة على أية فضيلة إيجابية.

---

(1) مدخل إلى الأخلاق، ص 70 - 71.

(2) التاسوعة الرابعة لأفلوطين، المقالة الثامنة ضمن تاريخ الفكر 2/ 382 - 383.

إن أفلوطين لم يعتقد أن بالإمكان استئصال جميع أنواع القصور والعيوب، ولكنه رأى ضرورة تخفيفها عن طريق سمو النفس، بل أنه نص صراحة على أن الطهارة النفسية ستظل جزئية مادام هناك اتصال بالبدن، إن المكان الآمن الوحيد إنما هو محراب النفس، ذلك المحراب الداخلي الذي ينبغي أن يعمل الإنسان على الاتصال به عن طريق الاستبطان والتأمل[1].

ولما كانت المادة هي مصدر الشرور، فغاية الحياة في فلسفة أفلوطين التحرر من ربقة المادة، وأول خطوة لذلك التحرر من سلطة الجسم والحواس، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية، والخطوة الثانية الفكر والتفلسف، والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى المعرفة أو العلم اللدني. وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة، وهي أن يذوب في الله وذلك بالهيام والذهول والغيبوبة والوجد، عند ذلك تتحد النفس بالله، ولا يقال في هذه الدرجة أنه يفكر في الله ولا ينظر إلى الله لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شيئين، إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحده، وتصل النفوس البشرية الراقية إلى هذه الدرجة في لحظات من الحياة، ثم تعود إلى حالتها البشرية العادية[2]. فأسمى طرق الطهارة وأدناها إلى السعادة القصوى عند أفلوطين هو طريق الجذب أو الاتصال الصوفي.

فعن طريق التجربة الصوفية ترقى النفس في مجال المعرفة حتى تصل إلى درجة الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وعندها لا تفكر النفس بل تسمو على كل فكر وتتحد بما تراه، فهي لا تكون عندئذ بصدد المعرفة التعقلية أو الحدسية، بل بصدد ما يسميه أفلوطين "بالجذب" الذي تصل به النفس إلى حالة السكون عند اتحادها بالواحد، وهي حال لا يصل إليها كل الناس بل أفراد قلائل، ولفترة قصيرة فيها يغمر النفس نور هو نور المصدر الأول للوجود وهو الله – تعالى- وقد عبر أفلوطين عن هذا بقوله: إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانبا، وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي، راجعا إليها، خارجا من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهذا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الفاضل الشريف الإلهي، ذو حياة فعالة، فلما أيقنت بذلك بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأني موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأري كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع، فإذا استغرقني ذلك النور والبهاء، ولم أقو على احتماله، هبطت من العقل إلى الفكرة والرؤية، فإذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء، فأبقى متعجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الإلهي، وصرت في موضع الفكرة[3].

---

(1) دراسات فلسفية وأخلاقية، ص 311 – 312، وقارن: مدخل إلى الأخلاق، ص 71 – 72.

(2) قصة الفلسفة ص 338، وقارن: تهافت الفلسفة، ص 135.

(3) المدارس الفلسفية، ص 107 – 108 نقلا عن التاسوعة السادسة لأفلوطين.

وحديث أفلوطين عن تجربة الجذب يصدر عن تجربة شخصية مصدرها التأمل الباطني، وتطهير النفس من كل العلاقات المادية، وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة، وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلي بضع مرات في حياته، يقال أنها أربع[1].

وهكذا تعمل الأخلاق في فلسفة أفلوطين على تحرير النفس من العالم الحسي فترتقي في حياتها الروحية درجات المعرفة "الديا لكتيكية" التي تؤدي بها من الإدراك الحسي إلى المعرفة العقلية الاستدلالية، إلى المعرفة الحدسية، إلى مرتبة الجذب وهي قمة السعادة والغبطة العظمى.

ولئن كان للجانب الميتافيزيقي من فلسفة أفلوطين تأثير لا مثيل له في المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية خاصة مذاهب وحدة الوجود، أو المذاهب التي تعتمد على فكرة المطلق – كما عند هيجل مثلا – إلا أن الجانب الأخلاقي والصوفي، وما يحفل به من أنظار في طبيعة النفس الإنسانية وأحوالها وترقيها في مراتب المعرفة ما لا يقل عن الجانب الميتافيزيقي من أهمية. فقد أخذ بعض متصوفة الإسلام الحلوليون كالحلاج ومحي الدين ابن عربي، والسهروردي المقتول وغيرهم، بعض قبسات وجذوات من أفلوطين ومزجوها بتصوفهم الإسلامي.

يقول أحد الباحثين: أن المبادئ الصوفية التي أخذ بها أفلوطين في فلسفته تعده من الصوفية الأكابر، حيث تأثر بمن قبله وأثر فيما بعده، فالمبادئ الأساسية التي اعتمدها المتصوفة قبل أفلوطين وبعده موجودة لديه كمبادئ محورية، فوحدة الوجود التي تبنتها "السهرمسية" المصرية واعتبرتها مؤدية إلى اتحاد الإنسان بالإله ورؤية إياه نورانيا، والتي اعتنقها المتصوفة عامة من الهنود حتى المسلمين شكلت لديه محورا أساسيا بالغ الأهمية. أما المبدأ الصوفي الثاني، فهو الاتحاد بالله، الذي غالي المتصوفة الهنود في الاعتقاد به وشكل هدفا رئيسيا من أهدافهم، كما كان كذلك لدى المتصوفة المسيحيين والمسلمين، فقد اعتنقه أفلوطين والتزم به[2] أيضا.

هذا هو مذهب أفلوطين الأخلاقي، قد أخذ عليه أنه ذو اتجاه فردي، ونغمة شخصية، تكاد تتجاهل المسائل الهامة الخاصة بالأخلاق الاجتماعية، وكأنما كان مذهبه امتدادا لهذا الاتجاه التأملي والنظري حول كيفية الحياة مثاليا وفكريا فقط، محيلا بذلك الدراسات الأخلاقية إلى علاج كيفية الحياة خارج المجتمع بدلا من العيش فيه.

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص 46 وقصة الفلسفة ص 339، الفلسفة عند اليونان، ص 466، تهافت الفلسفة ص 135، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 58.

(2) مدرسة الإسكندرية الفلسفية د. مصطفى النشار، ص 157.

على أننا نرى أن أفلوطين رغم هذه النغمة الفردية قد أشار إلى الفضائل التي تتطلب للتطهير قبل عروج النفس في طريق اتصالها بالله، ولكنه لمسها لمسا خفيفيا. كما أنه جعل السعادة العظمى والخير الأسمى الاتصال أو الاتحاد بالله، وليس ذلك في مقدور كل الناس.

وقد كان أثر أفلوطين متصلا عميقا، ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية في القرن الرابع الميلادي، فوجد فيها القديس أوغسطين عونا كبيرا، ووضع الأفلاطونية المسيحية. ونقل بعض السريان إلى لغتهم قطعا من التساعيات الثلاثة الأخيرة، وجعل عنوانها "أوثولوجيا أرسطو طاليس"، فنقلت إلى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية في العصر العباسي، واصطنع الفلاسفة الإسلاميون ما جاء فيها من نظريات إلى جانب نظريات أرسطو. وفي العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيرا من نظرياته، وجدوها في كتب القديس أوغسطين وفي كتب أخرى: منها نظرية الصورة الجسمية، ونظرية تعدد الصور في الموجود الواحد بحسب درجته في سلم المحسوسات، ونظرية النور التي ألحقت بنظرية الإشراف الإلهي، واستخدمها البعض في إقامة علم طبيعي رياضي يرد الأشياء إلى نور ينتشر في خطوط وزوايا، وتصور غير واحد منهم عقيدة الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة، فخالفوا السنة المسيحية التي تعلم أن الأب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة في إله واحد، وفي عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية، فشاعت آراؤه ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين[1].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 297.

المبحث الثالث

الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين

امتد تأثير الأفلوطونية في أنحاء العالم اليوناني الروماني المختلفة، وغزت بعد ذلك العالم المسيحي والإسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور، وقد خلف أفلوطين في رياسة المدرسة في العالم اليوناني الروماني تلاميذه من بعده وأشهرهم "فورفوريوس" و"يامبليخوس" و"أبروقلوس".

أولا: فورفوريوس الصوري حياته وفلسفته (233 – 305م)

حياته:

تكتنف حياة "فورفوريوس" غموض كثير، بحيث يصبح من العسير باسم البحث العلمي الجزم بوقائع شتى من سيرته، وترجع العلة في ذلك كما يقول الدكتور الأهواني: إلى أن أحدا من تلاميذه أو أصدقائه أو معاصريه لم يكتب عنه، مع أنه كان صاحب الفضل في تدوين سيرة أستاذه أفلوطين، ولولا هذه السيرة لظلت معرفتنا بأفلوطين يسيرة غامضة.

وتعد سيرة أفلوطين التي دونها "فورفوريوس" مرجعا كذلك لحياة فورفوريوس، وأول من دون سيرة فورفوريوس هو "أينابيوس" الذي كتب أخبار الفلاسفة بعد مائة عام من وفاة "فورفوريوس" ولجأ بلا ريب في تحقيقه عنه إلى سيرة أفلوطين وإلى رسالة فورفوريوس إلى زوجته "مارسيلا"، وإلى بعض كتبه الأخرى التي كانت موجودة بين يديه في ذلك الوقت[1].

ولد فورفوريوس عام 232 أو 233م، وهذا التاريخ مأخوذ من رواية فورفوريوس حيث ذكر في سيرة أفلوطين ما نصه: "في العام العاشر من حكم جاليانوس وصلت من اليونان بصحبة "أنطونيوس الروديسي" وقابلت آميليوس الذي كان قد اتصل بأفلوطين منذ ثمانية عشر عاما، ولكنه لم يكتب بعد إلا دروسه التي لم تبلغ المائة، وكانت سن أفلوطين تقرب من التاسعة والخمسين في ذلك العام العاشر من حكم جاليانوس، وحين قابلته لأول مرة كنت في الثلاثين من عمري...". وفورفوريوس هو أيضا الذي قال عن نفسه إنه الصوري، وذلك في معرض حديثه عن تلاميذ أفلوطين حيث قال: "وأنا أيضا فورفوريوس الصوري، كان أفلوطين يعدني من خاصة أصدقائه، وعهد إلي بتصحيح كتاباته".

---

(1) أيساغوجي، لفورفوريوس الصوري، نقل أبي عثمان الدمشقي، مع حياة فورفوريوس وفلسفته، وصلة مدخله بمدخل ابن سينا بمناسبة عيده الألفي، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص7 ط: القاهرة دار إحياء الكتب العربية الحلبي 1952م.

وذهب بعض المؤرخين المسيحيين إلى أن موطنه الأصلي من "البثنية" وهي قرية بالقرب من دمشق، ومنها ذهب إلى صور فأصبح ينسب إليها. قال الأصطرخي في المسالك والممالك وابن حوقل: "إن عامة حكماء اليونانية كانوا منها". وذكر القلقشندي مثل ذلك، مما يدل على شهرة صور عند المسلمين، بأنها كانت مركزا للفلسفة اليونانية، والحق أنها كانت في القرن الثالث من مدن ساحل فينيقيا معارضة للدين المسيحي الجديد، وظلت تدافع عن العقائد والطقوس الوثنية[1].

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن فورفوريوس ولد من أبوين مسيحيين ثم ارتد إلا أن هذا الرأي لم يصل إلى درجة الصحة، وقد انحدر فورفوريوس من أسرة عريقة،... ثم أمضى شبابه في صور، وكانت ملتقى الشرق بالغرب، فاجتمعت فيها الآراء والمذاهب وكثرة اللهجات، فإلى جانب اللغة السريانية، وهي لغة أهل البلاد كان فورفوريوس يعرف العبرانية واليونانية، بل والهيروغليفية، واطلع على أسرار الكلدانيين والفرس وقدماء المصريين، وكانت معرفته بسائر الأديان الموجودة في ذلك الوقت معرفة واسعة دقيقة لا تتيسر من الاطلاع في الكتب فقط، وقد ظهر أثر ذلك في مؤلفاته فيما بعد.

ثم ذهب فورفوريوس إلى أثينا التي كانت مركز المدارس المتخلفة عن أفلاطون وأرسطو وملتقى ومنتدى هواة الفن وطلاب الأدب، وعشاق الفكر الخالص وتلقى العلم في أثينا على كثيرين منهم "ديمتريوس" الرياضي، و"أبولونيوس" النحوي، و"مينكاتوس" معلم الخطابة، ولكن أعظم أساتذته في نفسه أثرا هو "لونجيتوس" الذي ذاعت شهرته وطار صيته في الفلسفة والخطابة والأدب، حتى لقد وصفه "أينابيوس" بأنه: "مكتبة حية متحركة" لكثرة حفظه وصحة روايته من صفحة الذاكرة ولا ريب أن أعظم الأثر في ثقافة فورفوريوس اليونانية يرجع إلى أستاذه "لونجينوس" فقد اكتسب من إقامته في أثينا معرفة واسعة، وذوقا مرهفا إلى سهولة عرض وقوة جدل، مما جعله يرتفع إلى الصف الأول في مدرسة أفلوطين.

وقد انتقل فورفوريوس بعد ذلك إلى "روما" حين التحق بمدرسة أفلوطين وأمضى فيها ستة أعوام، كان فيها ساعده الأيمن، والناطق بلسان الفلسفة الجديدة، مما أكسبه سعة في الفكر وثقة بالنفس، وخلفه على رياسة المدرسة بعد موته، وتمتع بشهرة اسعة وسمعة طيبة، وحضر عليه كثير من الطلبة، من أشهرهم "يامبليخوس" الذي يعد من أشهر الأفلاطونيين المحدثين في سوريا، وقد أهداه فورفوريوس شرحا للحكمة المأثورة "أعرف نفسك"[2].

(1) السابق، ص 10.

(2) نفس المصدر، ص 11 – 13 بتصرف.

أما عن سنة وفاته فقد اختلف فيها المؤرخون، فبعضهم يذهب إلى أنه توفى بعد عام 298م، أما السنة التي توفى فيها فمجهولة، وحددها "بريبه" في كتاب تاريخ الفلسفة عام 305م وتابعه في ذلك يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية[1]. وهو الرأي الذي عليه جمهرة الباحثين.

وقد عرف "فورفوريوس" في العالم العربي منذ عصر الترجمة واستمر يؤثر في الفلسفة العربية بكتاب له يسمى إيساغوجي وهو مقدمة في المنطق لم تزل متداولة للآن، ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم، وكذا في القرون الوسطى عند الشرقيين والغربيين.

فإذا كان العرب قد جهلوا أفلوطين بسبب ذلك الخلط الذي وقع في ترجمة كتابة، فقد عرفوا تلميذه معرفة وثيقة، وقبلوا بعض آرائه ورفضوا بعضها الآخر. ومهما يكن من أمر فإن آراء فورفوريوس في جملتها امتداد لآراء أستاذه، ولو أنه نحا بها نحواً آخر.

ولقد قال عنه ابن النديم في الفهرست: "إنه بعد الاسكندر وقيل أمونيوس، من أهل مدينة صور، وكان بعد جالينوس، وفسر كتب أرسطو، وله كتاب إيساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية، وكتاب المدخل إلى القياسات الحملية، نقل أبي عثمان الدمشقي، وكتاب العقل والمعقول وكتابان إلى أنابو، وكتاب الرد على سوس، وله في العقل والمعقول سبع مقالات سرياني، وكتاب الأسطقسات مقالة سرياني، وكتاب أخبار الفلاسفة[2] وقد نقل القفطي ما ذكره ابن النديم بنصه وبخاصة كتبه، وقد وصفه بصفتين فقال: "له النباهة في علم الفلسفة، والتقدم في معرفة كلام أرسطو طاليس[3]".

ولم يذكر ابن النديم والقفطي من بعده جميع مؤلفات فورفوريوس، إلا أن روايته ذات قيمة كبيرة من وجهة النظر الإسلامية، لأنها تبين أولا عدد الكتب التي نقلت إلى العربية، وتبين ثانيا أنها كانت عن طريق السريانية اليونانية.

"وقد جمع في كتبه بين تعاليم أفلاطون وأرسطو، متأثرا في هذا الجمع بنظرة "بوزيدونيوس" من أصحاب المدرسة الرواقية المتوسطة – عاش من سنة 135-151 ق.م، وهو سوري، وكان رئيسا لمدرسة "رودس" التي تخرج فيها شيشرون، وهو الذي صاغ "مذهب وحدة الوجود" الذي تأثرت به الأفلاطونية المحدثة صياغة فلسفية ونظرة هذا الفيلسوف الرواقي تأثرت بدورها بمذهب "الجمع والاختيار" القائم على محاولة ربط الأفكار المختلفة في أصلها، وصياغتها في وحدة واحدة وسيطرت هذا المذهب كانت في الفترة الأخيرة في العصر الإغريقي على الأخص[4]".

---

(1) المرجع السابق، ص 23.

(2) الفهرست لابن النديم، ص 254 – 355 ط: الرحمانية القاهرة 1348هـ وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص 298.

(3) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص 169 – 170، ط: السعادة 1326هـ.

(4) الجانب الإلهي، ص 122.

فلسفته الدينية:

لقد تحدث فورفوريوس عن فلسفة الكهانة[1]، وقد يبدو من الغريب أن يعتقد فيلسوف الكهانة وصور الآلهة التي يصنعها البشر إلا أن فورفوريوس الذي نشأ في الشرق لم يكن يستطيع أن يتخلص من آثار البيئة التي عاش فيها، ولم يجد فيها أحدا يأخذ بيده إلى طريق الهداية. وكتابة عن "فلسفة الكهانة"، وعن عبادة صور الآلة، يتعلقان بالعقائد التي سادت في هذه البقعة من الشرق، ونعني بها ساحل فينيقيا، ولا ريب في أنه كتبهما قبل اتصاله بأفلوطين، أي في شبابه، والأغلب أنه كتبهما قبل اتصاله بلونجيتوس في أثينا.

وقد صور فورفوريوس في كتابه فلسفة الكهانة العبادات الدينية الخاصة بنجاة النفس إذا أحسن المرء اتباعها، وهذه العبادات معقدة أشد التعقيد، إذ يتعلم منها الكاهن كيف يصنع الأصنام ويزينها، ويخط الرسوم، ويشعل المصابيح، ويوقد النيران، ويستنطق الأصوات التي تدعو الآلهة، وتسخرها لخدمة البشر. ويتعلم الكاهن كذلك كيف يستخدم المفاتيح التي تخضع الآلهة وتجعلها أسرى، وكيف يستخدم الوسطاء، كما يتعلم كيف يزين الأصنام ويقدم القرابين لها، إلى تفصيلات دقيقة يجب اتباعها حسب أمر الآلهة، إلى أن يظهر "أبولون" أو "أبان" أو "هرمس" أو "سرابيس"، أو أي إله آخر يريد استحضاره واستخدام أثره.

وقد تحدث فورفوريوس في هذا الكتاب عن التنجيم، أي معرفة أثر الكواكب واقتراناتها في الأنفس، وكيف نسخر الآلهة في الاطلاع على الغيب وتوجيه الأفعال نحو الخير والشر، وقد يخطئ المنجم في حسابه، ولا يتم ما يريد من أثر، لأن الآلهة إذا استحضرها في هذا العالم الدنيء لتسخيرها فإنها تعمل على عكس مقتضى القضاء والقدر، وقد يكون القضاء أقوى أثرا، ولا حيلة لها في تغييره.

جملة القول: يستطيع المنجم البارع معرفة الأوقات السعيدة بواسطة اقترانات الكواكب، فيتجه إلى الآلهة يدعوها فتستجيب له، بل وتظهر له، ويبعد أيضا الأرواح الشريرة[2].

أراد فورفوريوس يستخرج من جملة هذه الطقوس التي كان يمارسها المصريون والكلدانيون والسريان فلسفة تنظمها وتفسرها، وتوحد بينها، فقارب بينها وبين الآراء اليونانية. ولكن محاولته فشلت لأن المعول على تلك الكهانات هو الأساطير والخرافات. فذهب إلى وجود إله أسمى هو إله الآلهة، أزلي يمنح الخير، وهو مصدر العقل، والعقل بدوره تصدر عنه المادة الأزلية التي تنطبع فيها الصور. ولكنه بدلا من المضي في بيان فلسفة كونية تستند إلى هذه المبادئ إذا به يعرض سلسلة من آلهة السماء، والأثير، والهواء، والأرض، والبحر، والنار، ثم الملائكة، والشياطين.

---

(1) في أقرب الموارد: الكاهن عند النصارى واليهود وعبدة الأوثان، الذي يقدم الذبائح والقرابين. وربما كان مأخوذا في الأصل من معنى القضاء بالغيب، كما كانت تفعل كهنة الوثنيين واليهود، وفي التعريفات: الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة الغيب.

(2) إيساغوجي، ص 25 – 26 بتصرف.

وقد نهج فورفوريوس في كتابه "صور الآلهة" نفس هذا الاتجاه، فقد دافع فيه كذلك عن الوثنية، ويبين أن عبادة الأصنام لا تنطوي على هذا الزيغ الذي يصفه به خصومها. ذلك أن الوثنيين لا يتخذون من الأصنام والرموز التي يجدونها في هياكلهم آلهة على الحقيقة، وإنما هي تشبيهات تنقل الاعتقاد الديني إلى صور محسوسة. وقد قبل فورفوريوس في معرض صوره سائر الآلهة الوطنية والأجنبية التي قامت بها الديانة اليونانية، ويضيف إليها معبودات قدماء المصريين وحيواناتهم المقدسة، وهو إذ يفعل ذلك يريد أن يغلق الباب على الزنادقة الملحدين بالأديان[1].

والحق أن الروح السائدة في هذا الكتاب هي الروح اليونانية، ولذلك كان أدنى إلى الفلسفة في هذا الكتاب منه في فلسفة الكهانة.

والهدف من وراء هذه المباحث الدينية التي انتهى إليها فورفوريوس في آخر حياته هو إثارة أفكار الناس وثنيين كانوا أم مسيحيين، حتى تشيع فيهم روح النقد، والتفكير والنقد مطية إلى الفلسفة. كأنه كان يدعو الناس إلى الفلسفة، وإلى هذه الفلسفة التي تلقاها عن أستاذه أفلوطين بوجه خاص، وآمن بها، ووجد فيها حلا لسائر المشكلات العويصة التي تضع الأديان المختلفة لها الحلول.

وإذا كان أفلوطين قد انصرف عن الوثنية انصرافا تاما، ودعا إلى فلسفة عقلية تستمد معينها من النفس البشرية والتأمل فيها، وأقام حكمته على وحدانية فائقة على الطبيعة، يصدر عنها العقل ثم النفس ثم المادة صدورا ضروريا، فإن تلميذه فورفوريوس لم يستطع أن يقبل هذه الفلسفة الرفيعة وعاد إلى الديانات المعروفة وما فيها من طقوس وعبادات يحاول أن يبين ما فيها من حكمة، فكان بذلك موفقا بين الدين والفلسفة.

فلسفته الخلقية:

وفي الناحية الأخلاقية رأى فورفوريوس تنوع الفضيلة إلى أربعة أنواع:

- الفضائل السياسية: وهي أدنى الفضائل عنده، وتحقيقها عن طريق تخفيف الانفعالات والسلوك مع الفرد الآخر المجاور، سلوكا لا ضرر فيه، ولأن تحقيقها مرتبط بالسلوك الحسن مع الغير سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية.

وتعلو هذه الفضائل السياسية في المنزلة فضائل أخرى: وهي التي ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره، بل ترمي إلى تطهير الإنسان كفرد من المادية، وتخلصه من الانفعالات والعواطف.

---

(1) السابق، ص 27 – 28.

والنوع الثالث، وهو الذي يشرف سابقه: يشمل تلك الفضائل التي تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحدة الأوامر في التصرفات، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها.

أما الفضائل الكاملة وهي الفضائل المثالية: فلا تتبع النفس، بل العقل وحده، وهي بمثابة الأصل في معنى الفضيلة، وعلى غرارها أو على صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة، ولذا كانت جميعها أقل منها في المنزلة، وإن كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا الأصل[1].

وفورفوريوس بنظرته هذه في تقدير الفضيلة، يجعل الفضائل التي ترتبط بتهذيب الفرد أعلا قيمة من التي ترتبط بتنظيم علاقته بغيره، وهي نظرة توحي بأن الميل إلى العزلة كان يسيطر على توجيهه في حياته.

النفس وخلودها:

كان أفلوطين قد تكلم في خلود النفس، وأنها مفارقة للبدن، وذكر في التاسوعات أن النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة، وإن النفس النقية الطاهرة التي لم تدنس بأوساخ البدن هي التي إذا فارقت عالم الحس تعود إلى الجوهر النفساني الأعلى أما التي تتصل بالبدن وتخضع لشهواته فإذا فارقت لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد، ومعنى ذلك ان النفس متوسطة بين عالم العقل وعالم الهيولي، فإذا شغلت بالنظر العقلي اتصلت بعالم العقل، وإذا انغمست في الشهوات هبطت إلى عالم الهيولي.

فمذهب أفلوطين قريب إلى الفلسفة، فهو يتصور الخلق متسلسلا عن الواحد إلى العقل ثم النفس الكلية، ويتصور بعد ذلك ثالوثا آخر هو العقل والنفس والمادة، فالنفس عنده متوسطة بين العقل والمادة، وقد بسط فورفوريوس هذه النظرية في كتابه "عودة النفس إلى بارئها" غير أنه نجا بها نحوا دينيا، أميل إلى القول بالمتوسطات بين الله والعالم، كما ذهب الصابئة من الكلدانيين، ومن بين المتوسطات التي يجعلها فورفوريوس بين العقل والمادة، "حامل النفس" الذي يسميه الروح، وهي أشبه بغلاف محبوك مادته من ألطف الأجسام وأكثرها رقة، والنفس لا تتحرك، بل هي بمقتضى فعلها تفيض بالضوء، فهي حاضرة فينا، أما حاملها فله القوة على الانتقال والرحلة إلى أماكن بعيدة، ويأتي هذا الحامل من الأثير، ويمر بأفلاك الكواكب فيحمل معه أخلاطا لها الأثر في مزاج كل منا، ويبدو أن هذا الجسم النجمي يتصل بالمخيلة، أو بالنفس المتخيلة التي يسميها فورفوريوس روحانية[2].

---

(1) الجانب الإلهي، ص 124.

(2) إيساغوجي ص 33 – 34، المدارس الفلسفية، ص 110.

فرأي فورفوريوس هو رأي أستاذه أفلوطين، في هذه المسألة، إلا أنه بدلا من الحياة العقلية الصرفة ينادي بممارسة العبادات والطقوس وطهارة النفس بالزهد والامتناع عن الشهوات.

ويرى فورفوريوس أن الإنسان إذا شغل نفسه بأمور الدنيا والشهوات المادية وقع في الكثرة وقلت قدرته على التعقل، وتكثفت روحه، وغشته ذرات الهواء مما يكون خطرا عليه لأن الهواء هو مسكن الأرواح الشريرية في هذه الدنيا، وهذه الأرواح هي علة الرذائل، وتستطيع بواسطة الهواء أن تتصل بنا فتؤذينا. فإذا سارت النفس سيرة فاسدة في الحياة الدنيا ذهبت هي وحاملها بعد الموت في الجحيم، حيث تلقى ضروبا من العقاب.

ويرى فورفوريوس أن الطريق إلى النجاة من هذا في يد النفس، ففي قواها سبيل نجاتها، إذ تلجأ إلى العقل، حيث تفتح لها الفلسفة أبواب المعرفة التي تتيح للنفس العودة إلى بارئها إلى الله، غير أن مثل هذا الخلاص المتوقف على المعرفة لن يتاح إلا لصفوة مختارة من البشر، ومع ذلك فقد جعلت الآلهة ألوانا من العبادات والطقوس يؤديها أولئك الذين ضربت بين عقولهم وبين الفلسفة. أي أن الحكمة تصلح للخاصة، والدين للجمهور. ذلك أن أداء العبادات يطرد الأرواح الشريرة، ويرفع النفس وحاملها إلى حضرة الملائكة والآلهة، والطهارة أهم شروط العبادة، وسبيلها الزهد والامتناع عن الشهوات وعن أكل اللحوم بوجه خاص[1].

وواضح من هذا تميز فورفوريوس بين الفلاسفة والجمهور، فهو يرى أن الطقوس والعبادات أليق بالجمهور، وهم المشتغلون بأمور الدنيا، وأن الزهد واحتقار المادة من واجب الفيلسوف. فهو يقول: إن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي يعمل على تخليص نفسه من علائق المادة بأن يمتنع عن أكل اللحوم، حتى لا يثقل بدنه، وتحرك شهواته، فيقف في سبيل تحرير النفس ونجاتها. أما هذه الطقوس التي يضحي فيها الناس بالحيوان، ثم تعقد الولائم لأكل لحمها، فهي لائقة بالعامة لا بالفلاسفة الذين يجب أن يبتعدوا عنها، وألا يسمحوا بها، ذلك لأن الفيلسوف يتجه إلى الإله الأعلى فيعبده بالتأمل الصامت، ويعبد الآلهة المعقولة بألحان من المعاني ويحرق للآلهة المنظورة نارا مقدسة[2].

وقد تحدث فورفوريوس في كتابه "المدخل إلى المعقولات" عن التمييز بين العالم المحسوس والمعقول، وقد ذهب إلى هذا التمييز معظم قدماء الفلاسفة، وأقر به أفلوطين، إلا أن فورفوريوس يريد أن ينقله إلى الأنفس، فيعلم الناس كيف ينفذون من المحسوسات إلى المعقولات يجب على طالب المعقولات أن يتعلم كيف يتغلب على التقابل الموجود في الحقيقة وبين الموجود في الظاهر، وأن يتخلص من أثر الحواس، وأن يرجع إلى نفسه ليبحث فيها عن الموجود الأول وعن الله. فإذا اتبع طالب المعقولات هذا المنهج وصل إلى

---

(1) السابق، ص 35.

(2) المرجع السابق، ص 36 نقلا عن كتابه الامتناع عن أكل اللحم.

الرؤية الأزلية، وهذا ما يميز الفيلسوف المفكر على الرجل السياسي، ولكل منهما فضيلة يكتسبها مع التعلم، وفضائل الفيلسوف هي تلك التي يطهر بها النفس. ولسنا نجد عند أفلوطين هذا الشرط الذي يمهد به إلى صعود النفس نحو المعقولات، نعني به شرط الفضيلة العملية، ولكنه أوجب التأمل[1].

فالفرق بين أفلوطين وفورفوريوس أن الأستاذ متصوف ثم زاهد، وأن التلميذ يتخذ من الزهد سبيلا إلى التصوف، فهو يتمسك بالأعمال الظاهرة وبالفضائل الأخلاقية التي توصل إلى صفاء النفس، أما أفلوطين فهو ميتافيزيقي أكثر منه أخلاقي، والغاية من الفلسفة عند فورفوريوس عملية، وهي عند أفلوطين نظرية.

وكذلك اهتم فورفوريوس بالتمييز بين ما يشغل المكان وبين اللاجسماني الذي لا يشغل أي مكان، ولما كان اللاجسماني خارجا عن المكان فهو لا ينقسم وهو أزلي، ويمكن أن يوجد في كل مكان، هذه الأشياء اللاجسمانية هي الله والعقل والنفس، أما الله والعقل فلا ينفعلان، أما النفس فإنها تنفعل حين اتصالها بالبدن، غير أن وجود النفس سابق على وجود البدن، ويمكن أن تتخلص منه وتعود إلى الله، وليست النفس في الجسم، بل الجسم هو الذي يوجد في النفس، والنفس توجد في العقل الذي يودع فيها أسباب الأشياء. وإذا اجتذب البدن النفس أصبحت في طريق الموت، وإذا تخلصت من الشهوات اتجهت نحو الله، وإذا تغلب المرء على شهواته انفصلت النفس عن البدن وحدث ما نسميه بالموت الفلسفي الذي يبلغ فيه المرء ذاته الحقيقية، وهي الأصل في كل قوة أبدية وحياة أزلية[2].

وخلاصة القول لقد كان فورفوريوس فيلسوفا شارحا، كما كان متدينا بديانة شعبية، أي كان وثنيا، كما كان صوفيا شرقيا، وهذا كله كان له أثره في تفلسفه، في نظرته إلى النفس وعلاجه لها، وفي تحديده مصدر الشر، وفي نظرته إلى الفضيلة، وبموته قفلت المدرسة أبوابها، إن في روما أو الإسكندرية، وانتقلت بروحها إلى الشرق مرة أخرى، فظهر يامبليخوس، شارح أفلاطون وأرسطو مع ميل إلى الأفلاطونية الحديثة.

ثانيا: يامبليخوس (270 – 330):

هو أظهر الأفلاطونيين السوريين، ولد في "خلقيس" من أعمال سوريا، تتلمذ على يد فورفوريوس الصوري، بعد أن أخذ عن تلميذ له اسمه "أنا توليوس" كان أرسطو طاليساً، فقد كانوا في ذلك العصر يجمعون بين أفلاطون وأرسطو، مع تغليب إحدى النزعتين بحسب المزاج الشخصي وكان أتباعه يسمونه

(1) السابق، ص 37 - 38.

(2) السابق، ص 39.

بالإلهي، فهو القائل: "لا تشك في أي معجزة إلهية أو في أي اعتقاد ديني"، وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الاستنجاد بالآلهة لمساعدتنا في التغلب على ضغط حاجاتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضي وكوارثه.

وقد كان يامبليخوس يقرأ كلا من أفلاطون وأرسطو ويربطهما بفيثاغورس، ثم يفسر هذا المزيج تفسيرا يتفق مع أديان الشرق وتصوفه والتراث السحري للعالم القديم، ويسمى هذا الخليط اللاهوتي "علما" مع أنه أقرب إلى اللاهون منه إلى الفلسفة، فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد بالله، والوحي الإلهي هو الذي يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام، لهذا كان الكهنة أعلى في نظرة مرتبة من الفلاسفة، ذلك لأنهم هم حاملوا الوحي الإلهي، وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأول مستخدما أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد[1].

فلسفته:

وضع يامبليخوس نظاما للعالم العقلي أكثر فيه من عدد الوسائط التي توجد بين كل موجود وما يشارك فيه من موجودات أخرى، ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد بالخير فيه تعيين له، فقسم الواحد الأفلوطيني إلى اثنين، الأول فوق المبادئ ولا يمكن التعبير عنه والثاني يقابل الواحد أو الخير عند أفلوطين، وكذلك قسم العقل إلى معقول وعاقل، الأول هو عالم المثل والثاني هو عالم الكائنات العاقلة[2]. وكان للعقيدة الشعبية الإغريقية تأثير عليه في زيادة عدد الوساطات، لأنها توحي بتعدد الآلهة وتحدد لكل إله عملا خاصا به. فكان لابد أن يجعل كل آلهته فوق عالم الحس، وأن يرتبها على حسب وظيفتها ومنزلتها في العقيدة بين "الأول" الواحد وهذا العالم[3]. وهذا العالم يجري نظامه بواسطة ثلاث طوائف من الآلهة أو القوات: الملائكة والجن والأبطال، ويفيد "يامبليخوس" من تكثيره لمراتب الوجود وحدودها بأن يجمع في مذهبه بين آلهة اليونان وآلهة الشرقيين، ويؤولهم تأويلا رمزيا، فيحاول أن يتصورهم بصور رياضية على نسق الفيثاغورية، ويرتبهم ترتيبا غريبا[4].

فبإكثار "يامبليخوس" من الوساطات بإدخاله عناصر دينية إغريقية وشرقية، وإدماج ما ورد فيها من آلهة في سلسلة الوساطة، يمهد الطريق لتطور المذهب الإلهي في الأفلاطونية المحدثة. وهو وأن أخذ بمبدأ أفلوطين في الوساطة بين "الواحد" والعالم المحسوس، إلا أنه بزيادته عليه في عدد الوساطات باعد بين "الواحد" وعالم الحس.

---

(1) تاريخ الفكر، ص 340، وتاريخ الفلسفة، ص 298.

(2) الفلسفة عند اليونان، ص 468 – 469.

(3) الجانب الإلهي، ص 126.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 299.

ويذهب "امبليخوس" إلى أن العقل الإنساني قاصر عن إدراك ماهية الواحد الأول كما يقول أفلوطين، وأيضا عن إدراك ماهيات جميع الجواهر المفارقة، نحن نعلم وجودها فقط، بالفطرة قبل كل فحص، فإن النفس مفطورة على هذا العلم كما أنها مفطورة على طلب الخير. وقصور العقل يتبين من وجهين: أحدهما أن كل علم فهو يقوم على تمييز بين ذات عارفة وموضوع معروف، وليس بيننا وبين الله تمييز، وإنما بيننا وبينه صلة مباشرة دائمة، والوجه الثاني أننا في المعرفة على العموم نثبت حدا من حدين متقابلين وننفي الآخر، وصلتنا بالله فوق مثل هذا التقابل، ومع ذلك يمضي "امبليخوس" في الاستدلال بصدد الجواهر المفارقة ستكناه ماهيتها وترتيبها، وهذا التناقض كما يقول الأستاذ يوسف كرم مشترك بين جميع رجال الأفلاطونية المحدثة الذين أرادوا أن يفلسفوا الدين[1].

فمعرفة الإنسان للآلهة في مذهب "امبليخوس" فطرية، أي من طبع الإنسان قبل أن يحصل له التأمل والروية، وقبل أن تتكون فيه ملكة النقد، فهي إذن ليست مكتسبة، إذ أنها في نظره مصاحبة في الوجود لجبلة النفس، وتوجهها نحو طلب الخير.

"وامبليخوس" - مثله في ذلك مثل أتباع المدرسة جميعا - يقول بقدم العالم، ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق في الزمان، ويصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الإنسان لا يحرره من أسرها سوى تدخل وسيط بين ما فوق الإنسان وما تحته، ولا يستغني الإنسان عن الوسائط - والمادية منها بصفة خاصة - ما دام مرتبطا بالجسد وبالمحسوس، فهو يتصل بالموجودات العليا عن طريق ما هو أسفل كالطلسمات والتعاويذ السحرية[2].

على أننا نلمس في مذهبه تأثيراً واضحاً لنحلة "القبالة"[3]، اليهودية، ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبطة بعضها فوق البعض الآخر في سلم الفيض ابتداء من الواحد، وهذا هو التقسيم الذي استعاض به "امبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم، بل لقد حلت محلها تماما، إذ بينما نجد في الأقانيم كما يقول الدكتور أبو ريان اتجاهها إلى التكثر والتبعثر أو التشتت من الواحد إلى العقل ثم النفس، نلمس في ثلاثيات امبليخوس وحدة ثلاثية تصدر في غير انقسام. وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ: مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة، ومبدأ الصدور أو التماير - الكثرة - وهو الثنائي، وأخيرا مبدأ الرجعة وهو الثلاثي، وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلي نزولا إلى المادة. غير أن جميع المراتب الثلاثية التي تلي الثلاثية الوجودية الأولى تستمد

---

(1) السابق، نفس الصفحة.

(2) تاريخ الفكر، ص 340.

(3) القبالة عقيدة يهودية قديمة، تنطوي على نظرات في الألوهية والخلق وتخطيط العالم، متأثرة بالاتجاه الأفلاطوني، ونجد تعاليمها في كتابين هما: كتاب التكوين وكتاب الأنوار.

مبادئها منها فتحصل على الوحدة، ثم ما يسمح بصدور الكثرة عنها، وأخيرا تحصل على ما يسمح بالعودة إلى العالم المعقول[1].

هذه هي فلسفة "امبليخوس" الميتافيزيقية التقى فيها كما يقول الدكتور البهي الطابع الروحي الزهدي لمذهب فيثاغورس، بالمذهب العقلي للرواقيين ومذهب فيلون اليهودي. وبغض النظر عن نظامه الفلسفي في الجانب الإلهي الذي يوحي بميله إلى التصوف والروحية، كان في واقع أمره متصوفا روحيا، وفوق أنه متصوف كان يؤمن بالمعجزات، وباتصال الإنسان بالآلهة عن غير الطريق الطبيعي، كما كان يؤمن بالكرامات وقد لعب إيمانه بهذه الأمور دورا رئيسيا في تفكيره، وفي حياته العلمية[2].

وقد امتد تأثير مدرسة "امبليخوس" السورية إلى برجاما حيث ظهر فيها مجموعة من الفلاسفة الوثنيين في هذا العصر، كذلك ظهرت في الإسكندرية مهد الأفلاطونية الحديثة مدرسة ذات طابع خاص، فقد كانت هذه المدرسة على خلاف روح التدين والتصوف التي سادت المدرسة الأثينية، إذ فضلت المناهج العقلية وعنيت بالرياضيات وكان شرحها لفلسفة أفلاطون وأفلوطين موضوعيا بقدر كبير، وفضلت منطق أرسطو، وفرقت بينه وبين فلسفة أفلوطين، ومثلت هذه المدرسة في الإسكندرية الفيلسوفة "هيباثيا" التي اشتهرت بالرياضة وعلم الفلك، وقتلت ضحية تعصب الرهبان في عهد "البطريرك كبرلس" عام 415م[3].

ثالثا: ابروقلوس (410 – 485م)

يعد "أبروقلوس" الزعيم الأول لمدرسة "أثينا" التي عملت على نمو الروح العلمية في مواجهة الخرافات والأساطير والغيبيات الدينية التي اتسمت بها المدرسة السورية على يد "امبليخوس" وخلفائه. وهو آخر وأشهر ممثليها، وهو زعيم المدرسيين في العصر القديم، وبواسطته وصلت الأفلاطونية المحدثة إلى المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها.

ولد "أبروقلوس" عام 410 بالقسطنطينية، وتلقى الفلسفة في الإسكندرية، ثم في أثينا، واستقر بأثينا وهو في العشرين من عمره، وتوفي عام 485م، وقد كان تكوينه العقلي يستند إلى مصدرين: النزعة المدرسية التي تلقاها من فلسفة أفلوطين، ثم التيارات الدينية وهي ترجع إلى "امبليخوس". وقد تأثر بالكهانة الشائعة في الشرق وبالفيثاغورية الجديدة وقدم مذهبا فلسفيا كان له فيما بعد تأثير كبير[4].

---

(1) تاريخ الفكر، ص 340 – 341.

(2) الجانب الإلهي، ص 127.

(3) الفلسفة عند اليونان، ص 469.

(4) تاريخ الفكر ص 345، الفلسفة عن اليونان، ص 470، تاريخ الفلسفة، ص 299.

ولقد ترك أبروقلوس عددا كبيرا من الشروح على محاورات أفلاطون، تيماوس، والسياسي، وبارمنيدس، والقبيادس، واقراطيلوس، وقد شرح على "مبادئ" اقليدس الرياضي، وآخر على "المجسطي" لبطليموس" ومن أهم مؤلفاته "عناصر الثيولوجيا" وعرف العرب له ملخصا باسم كتاب "الإيضاح في الخير المحض" وترجمه من السريانية إلى العربية اسحق ابن حنين، وقد نقله من العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، "جيرار الكريموني" وعرف عند الغربيين بكتاب "العلل"، وقد امتد تأثير برقليس في الفلسفة المسيحية عن طريق ما تسمى "بديونيسوس الأريوباغي" الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية باعتبارها لأحد تلاميذ "بولس الرسول"[1].

فلسفته :

يرى أبروقلوس للوجود أصولا، كما يرى له تطورا، وهي عبارة عن تلك الموجودات التي وراء هذا العالم المحسوس، وتتصل به اتصال تأثير وتدبير. وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد عنها بعد كمونه فيها، ورجوعه إليها من جديد بعد هذا الظهور، بناء على سعي وتقرب منه نحوها، فالأصول علة العالم المشاهد، والعالم المشاهد معلولها، بمعنى أنه مرتبط في ظهوره ووجوده المرئي وفي حركته وسعيه نحوها أشد ارتباط بها. كان كامنا أولا، ثم مزج وانتشر، وسيعود راجعا إليها... وكمونه فيها كان لشبهة بها، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما، وعودته إليها كان لسعي منه نحو الخير، وهي الخير كله.

كمون، فظهور، فعودة، تمثل مراحل تطور هذا العالم في نظر "أبروقلوس" ومشابهة ومغايرة، وسعى، تمثل أسباب تطوره عنده، والوجود على الحقيقة ليس إلا تلك الأصول، أما كائنات هذا العالم فهي شبيهة بها فيه فحسب، لذا كانت غيرها كما كانت مفتقرة إليها، تسعى نحوها، وتتجه في حركتها إليها[2].

وبتصوير " أبروقلوس " لتطور الوجود ولأسباب تطوره، تراه قد التزم في ميتافيزيقيته مبدأ التثليث الذي عرفت به الأفلاطونية المحدثة، وكان من أسسها. فأساس مذهبه هي ثلاثيات "بامبليخوس" الوجودية، بحيث يتعذر – في كثير من المواضع – التمييز بين موقف كل منهما، فنرى "أبروقلوس" يخضع مذهبه لدورة ثلاثية كتلك التي أشار إليها بامبليخوس وهي الوحدة ثم صدور الكثرة عنها، وأخيرا عودة الكثرة إلى الوحدة، فكل ما هو موجود إنما يصدر عن موجد لا يلبث أن يعود إليه.

"فالمبدأ الأول الذي يفيض يشابه ما يفيض عنه بموجب التشابه المشترك، وفي الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والآخر فرع، ولكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على

---

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 470 – 471، تاريخ الفلسفة، ص 299 - 301.

(2) الجانب الإلهي، ص 130.

مستوى أدنى. فهناك إذن ثلاث لحظات أو مراحل للوجود هي الوحدة ثم ما يصدر عنها، ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى. أما المصدر الأول فيفوق الوجود والمعرفة، شأن الواحد عن أفلوطين، ولكن بين الواحد والعقل يوجد عدد من الوسائط هي وحدات، وكذلك ينقسم العقل إلى ثلاثة عقول ترمز للوجود والحياة والفكر، والنفس بدورها تنقسم إلى ثلاثة أنواع، إلهية، وجنية، وإنسانية، ولكل وظيفته الخاصة به[1].

وأبروقلوس يتفق مع أفلوطين في مجمل آرائه الطبيعية، ويقول بقدم العالم مثله، ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان، موجها نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلا ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخي اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالا من عدم خلقه؟ وهو قبل خلقه للعالم: إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه؟ والقول الأول ظاهر البطلان، أما الثاني فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذي خلقه فيه بالفعل؟

هذا هو تخطيط الوجود العقلي "المادي عند "أبروقلوس" يبدأ من مطلق في ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته، وهو أسمى من الوجود ومن الفكر – وهو فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة للطبيعة – والعلوم الخفية ومن بينها علم الطلسمات هي وحدها التي تكشف لمريديها من جوانبه. فالعلم إذن محتاج لحقائق الدين لإدراك ما هو فائق للطبيعة والوصول إليه.

إذ أن غاية النفس هي الاتحاد بالله، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراف الإلهي، ونحن نبلغ مقام الألوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلي، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية في مدرسة "أثينا التي تزعمها أبروقلوس" كما في المدرسة السورية على السواء، مع ميل ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا بصفة خاصة.

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت طابعها النهائي على يد "أبروقلوس" وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير[2].

وأخيرا نجد عند أبروقلوس" نظرية في النفس، عرفت عند "فورفوريوس" و"يامبليخوس" وغيرهما، ولكن كان أكثر تعمقا فيها وشرحا لها. يذهب أبروقلوس إلى أن وظيفة النفس إحياء الجسم – وهذه قضية أرسطو طاليسية – فيلزم أن يكون للنفس جسم دائم مثلها تؤدي فيه وظيفتها ومثل هذا الجسم يجب أن يكون أثيريا أو نورانيا وسطا بينها وبين جسمها المادي، كما يقتضي مبدأ التوسط أو التدرج المتصل، وهو مبدأ أساسي في الأفلاطونية الجديدة، بل إن أبروقلوس" يضع جسما آخر بين الجسم النوراني والجسم المادي تطبيقا لهذا المبدأ، وهو يضيف إلى الجسم النوراني رؤية التجليات الإلهية التي تبدو لنا في حالتي اليقظة والنوم

(1) الفلسفة عند اليونان، ص 470.

(2) تاريخ الفكر، ص 347 – 348.

لأنه يرى أن هذه الرؤية ليست من فعل الجسم المادي، من حيث أن الآلهة لا ماديون، وهو يرى أن الجسم النوراني يسمح للنفوس بالتعارف وعلى نحو أوضح مما يسمح به الجسم المادي[1].

وهذا القول في ذاته وإن تأثر برأي أرسطو في أن وظيفة النفس إحياء الجسم وأن لها أبدية كالجسم على السواء، إلا أن مبدأ الوساطة في الأفلاطونية المحدثة كان له أثره كذلك بجانب هذا الرأي.

هذه عجالة سريعة عن الأفلاطونية المحدثة على يد رجالها الذين قدموا شروحا لتراث القدامى تارة، ولطريقتهم في الشرح والتأليف تارة أخرى، ومنها يتضح لنا أن في أعماقها عناصر أفلاطونية وأرسطا طاليسية، وفيثاغورية ورواقية وغنوصية شرقية جمعت في فلسفة تكون منها إطار فلسفي فوق تعقيده وعدم قيامه على أساس واحد كان من أهم الأسباب التي أدت إلى البعد وعدم الانسجام بين الدائرة الفكرية للفلسفة التي تعبر عن روح الإسلام وبين هذه الفلسفة المصبوغة بصبغات أفلاطونية وأرسطا طاليسية تارة، وبصبغة التصوف الشرقي تارة أخرى.

ومهما يكن من شيء فقد كان للأفلاطونية المحدثة تأثير كبير على الفكر العربي الإسلامي، فقد أعجب كثير من الفلاسفة العرب بالأفلاطونية الحديثة فانطلاقا من دينهم وحبا منهم للفلسفة أرادوا الحصول على الإثنين ولم يكن ذلك جائزا إلا عن طريق التوفيق، ولكن لم ينجحوا في ذلك بل أنهم بفعلهم هذا قد تهجموا على الدين، وأورثوا العقد والتقصير للفلسفة العربية. وأثرت نظرية الفيض التي جاءت بها الأفلاطونية الحديثة على كثير من الفلاسفة المسلمين حيث اقتبس المفكرون من المسلمين هذه النظرية وتأثروا بها، ولم يشذ عن قاعدة الأخذ بها، إلا القلائل من الفلاسفة.

وخلاصة ما أخذوه من هذه النظرية هو عامل الفيض بين الله والعقل وما يتخلل علاقتهما من فيض آخر نتج عنه الكثير من العقول والكواكب والأفلاك، وذلك لإبقاء الواسطة بين الله والإنسان. وما أعجب به العرب أيضا هو نظرية الانخطاف والأشراق عن طريق الجذب والانجذاب بين الله الجاذب، والإنسان المشتاق إلى معشوقه الله، ولعل الناظر في فلسفة المعلم الثاني "الفارابي" يدرك بوضوح مقدار الأثر الكبير لنظرية الفيض – والتي عن طريقها يشرح لنا الفارابي كيف كان حدوث العالم عن الله – على الفكر الإسلامي والعربي. والفارابي نموذج عن الكثيرين من الفلاسفة الذين أعجبوا واقتبسوا نظرية الفيض الأفلاطونية.

وبعد أن انتشرت المسيحية وحققت الكنيسة انتصارا ساحقا على تعاليم الوثنية أي بعد وفاة "أبروقلوس" آخر ممثل للأفلاطونية المحدثة في أثينا بأقل من نصف قرن أي في سنة 529م أصدر الامبراطور "جوستنيان" مرسوما يحظر تدريس الفلسفة بأثينا، فأغلقت مدارسها، وصودرت كتب الفلسفة وحرم

---

(1) الفلسفة اليونانية، ص 300، والجانب الإلهي، ص 135.

تدريسها، ولم يسمح بها إلا في الحدود التي تسمح بها الكنيسة[1]. فنزح بعض رجالها إلى الشرق، وبلغ فريق منهم بلاد فارس، وبهذا اتجهت الفلسفة نحو الشرق والغرب، فاصطنعتها عقول جديدة وكان لها أثر يذكر في فلسفة القرون الوسطى حيث ترجمت كتب أرسطو طاليس إلى السريانية والعربية[2].

هذه هي الفلسفة الإغريقية التي جادت بها عبقرية الإغريق، ولدت وتطورت على مدى ألفي ومئتي عام، وحفلت بكل ما يتناوب العقل البشري من نضوج وتألق وما يعتوره من فتور وذبول، وكانت بحق التجربة الأولى التي اعتمد عليها الفكر الإنساني في محاولة الكشف عن نقاب الحقيقة. وكانت نهايتها المحتومة بعد أن رضخت لتيارات دينية شرقية، ذات طبيعة معارضة لطبيعة العقلية النظرية، ذلكم أن الفلسفة إنما تقوم على العقل والمنطق فإذا اهتمت الأفلاطونية بالإلهام وما شابه ذلك فقد فقدت خاصيتها، وهو اعتمادها على العقل، وأصبحت في وضع أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة.

---

(1) تاريخ الفلسفة، ص 301، تاريخ الفكر، ص 349، الفلسفة عند اليونان، ص 471.

(2) في تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي ومحمد السيد نعيم، ص 208.

الخاتمة

هذه هي الفلسفة الإغريقية التي نشأت في بلاد الإغريق ومستعمراتها حوالي القرن السابع قبل الميلاد، وهي أوضح وأعمق فلسفة وجدت في العصر القديم، وقد عاشت هذه الفلسفة واستمرت أحد عشر قرنا من الزمان من منتصف القرن السابع قبل الميلاد إلى أوائل القرن السادس الميلادي وذلك عندما أغلق الإمبراطور "جوستنيان" أمبراطور الدولة الرومانية الشرقية المدارس الفلسفية في أثينا عام 529م، وأمر بحظر تدريس الفلسفة بعد أن شاخت وهرمت.

وقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية، وليدة العقل الإنساني، وثمرة قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجي، وبالذات الإنسانية، وتتبعنا مراحلها منذ نشأتها، إلى قمة عصر الازدهار، وانتهينا أخيرا إلى مرحلة الذبول والانحطاط.

المرحلة الأولى تتمثل في عصر ما قبل سقراط، ويمتد هذا العصر من القرن السابع قبل الميلاد حوالي عام 640 – 480 ق.م، ويمتاز طابع البحث فيه بأنه كان يبحث في العالم الطبيعي المشاهد المحسوس، فقد نظر المفكرون في هذا العصر فيما يحيط بهم من الكون رغبة منهم في بيان المبدأ الذي نشأ عنه هذا العالم الطبيعي، وإن اختلفوا فيما بينهم في بيان هذا المبدأ.

والمرحلة الثانية تتمثل في عصر السوفسطائيين وسقراط حوالي عام 480 – 399 ق.م. ويمتاز هذا العصر بأنه كان يبحث في الإنسان وما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني، وقد حول البحث في هذا العصر من دراسة العالم الطبيعي إلى دراسة الإنسان ذاته.

والمرحلة الثالثة تتمثل في عصر أفلاطون وأرسطو حوالي 427 – 332 ق.م، ويمتاز هذا العصر بأنه كان عصر تبويب وتنظيم المسائل الفلسفية، فقد بحثت الفلسفة في هذا العصر في كل فرع من فروع العلم، وبلغت فيه غاية كمالها.

والمرحلة الرابعة تتمثل في عصر ما بعد أرسطو، وهو عصر الضعف والاضمحلال من عام 322 ق.م – 529م، وهذا العصر لم يكن عصر ابتكار وتجديد في الآراء الفلسفية، وإنما كان عصر انتخاب واختيار من المدارس السابقة، كان عصر عود على بدء، عصر التوفيق بين الآراء الفلسفية القديمة، أو التلفيق بينهما.

وفي هذه المراحل الأربع قطع الفكر الإغريقي الطريق المؤدي من الأسطورة إلى الكلمة معتمدا على قدرة العقل الإنساني وحده. وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط، ثم أفلاطون، وأرسطو، هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى، والأبيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاقي على أساس معرفته. وعلى أي حال فقد كانت سلطة العقل واستقلاله عاملا جوهريا في تطور الفكر الفلسفي عند الإغريق وازدهاره.

أجل لقد ارتكز الفكر الإغريقي على ما جادت به العقول الإنسانية ثم قدمها للعالم كله في صورة ناضجة تماما كالنحلة تجمع غذائها من كل زهرة أو حديقة ثم تقدم هذا كله لبني البشر غذاء وشفاء.

يقول برتراندرسل: "في كل التاريخ ليس هناك شيء أكثر بإثارة الدهشة، بل لم يكن في الحسبان كالظهور المفاجئ للحضارة في بلاد الإغريق. إن كثيرا من مقومات الحضارة كان قائما منذ آلاف السنين في مصر أو بلاد ما بين النهرين، ثم انتشر إلى البلاد المجاورة، ولكن عناصر ظلت تنقص هذه الحضارات حتى زودها بها الإغريق"[1].

فالفلسفة الإغريقية حلقة اتصال في سلسلة الفكر البشري كان لابد لها من الظهور، وقد اعترفت أغلب الأمم التي ازدهرت بعد الإغريق بفضل الفكر الإغريقي، وتذكره كالمهد الأول لتحويل الفكر العالمي إلى حجر زاوية في كل صرح حضاري قام بعد الازدهار الإغريقي.

وقد أورث فلاسفة الإغريق الإنسانية خلود فكرهم الذي علم البشرية فيما بعد، وزرع في عقلها ما كان في الفكر الإغريقي من نضج وإنجاز، ففلسفتهم كانت أبعد أثرا في تراث الإنسانية إنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوحات الإسكندر، وهي فلسفة الغرب منذ أن استولى الرومان على بلاد الإغريق، إذ كان للرومان السيادة السياسية، بينما كان للإغريق السيادة الفكرية.

ومع ذلك فإن الفكر الفلسفي عند الإغريق لم يكتب له السير في طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع الإغريقي الخالص، فكأنه لم يستطع الحياة في تربة غير مهيأة لنموه فلم يلبث أن ضمر وتضاءل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم.

ولكنها بقيت الفلسفة الإغريقية بما هي فلسفة، تناولتها عقول جديدة في الشرق والغرب، فاصطنعت منها أشياء وأنكرت أشياء، وهي على الحالين تعتبرها أصلا وتنتهج نهجها ولا شك أن الفضل الأكبر فيها يرجع إلى أفلاطون وأرسطو، فقد جاء تراثهم من السعة والعمق والسمو بما لم يعرف عن غيرهما من السابقين واللاحقين، ولولاهما لبدت المدارس السابقة أضأل من أن تكوّن فلسفة، ولما وجدت المدارس اللاحقة في أغلب الظن، أو لوجدت هزيلة ضئيلة هي أيضا، لقد وفق فيلسوف الأكاديمية والمعلم الأول إلى أن يكونا القطبين اللذين يتردد بينهما العقل الإنساني، يميل تارة إلى هذا، وطورا إلى ذاك، أو يقف بين بين.

وقد كان لهذه الفلسفة عظيم الأثر على الفكر الفلسفي اللاحق لها، سواء كان إسلاميا – في سائر فروعه – ، أو مسيحيا، أو في العصور الحديثة والمعاصرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الدكتور محمد حسن المهدي

جامعة الأزهر الشريف

---

[1] الحضارة الإغريقية، د. أحمد صبحي، 16، ط: مؤسسة الحضارة الجامعية.

المصادر والمراجع

(1) القرآن الكريم – جل من أنزله.

(2) الأخلاق النظرية، د/ عبد الرحمن بدوي، ط: الكويت 1975م.

(3) الإسلام والمذاهب الأخلاقية – د/ إبراهيم محمد إبراهيم، ط: الأمانة 1981م.

(4) الأخلاق، أ/ أحمد أمين – ط: بيروت 1969م.

(5) أفلوطين عند العرب تحقيق وتقديم د/ عبد الرحمن بدوي، ط2: دار النهضة العربية 1966م.

(6) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها، د/ عبد الرحمن بدوي، ط: الكويت 1977م.

(7) إيساغوجي، لفورفوريوس الصوري، نقل أبي عثمان الدمشقي، د/ أحمد فؤاد الأهواني ط: الحلبي 1952م.

(8) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ط: السعادة 1326هـ

(9) أسس الفلسفة – د/ توفيق الطويل- ط6: النهضة المصرية 1955م.

(10) اتجاهات الفلسفة، أميل بربيه، ط: بيروت 1973م.

(11) الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، د/ مصطفى حلمي، ط3: دار الدعوة الإسكندرية 1986م.

(12) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم – هنري توماس – ترجمة متري أمين – ط: النهضة العربية 1964م.

(13) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام د/ عبد المقصود عبد الغني، ط: القاهرة 1987م.

(14) أفلاطون- د/ عبد الرحمن بدوي- ط: النهضة المصرية 1964م.

(15) الله ذاتا وموضوعا- د/ عبد الكريم الخطيب- ط: دار الفكر العربي 1971م.

(16) الأخلاق إلى نيقوماخوس- أرسطو- ترجمة أحمد لطفي السيد- ط: دار الكتب المصرية 1924م.

(17) أفلاطون من نوابع الفكر الغربي- د/ أحمد فؤاد الأهواني ط: دار المعارف.

(18) الأدب اليوناني القديم – تأليف س، م، تاورا، ترجمة محمد علي وأحمد سلامة ط: الدار القومية العربية.

(19) الأدب اليوناني القديم – د/ علي عبد الواحد وافي، ط: النهضة المصرية 1979م.

(20) أفلاطون د/ حسين حرب، ط: دار الفارابي بيروت 1980م.

(21) ابن رشد وفلسفته الإلهية د/ محمد حسن المهدي، ط: أسيوط الصفا والمروة 1997م.

(22) الأصول الأفلاطونية، فيدون، د/ علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط: الإسكندرية 1960م.

(23) أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، د/ حسن شحاتة سعفان، ط: النهضة المصرية 1959م.
(24) افلاطون- أوجست ديبس، ترجمة محمد إسماعيل، ط: القاهرة 1930م.
(25) ارسطو عند العرب د/ عبد الرحمن بدوي، ط: القاهرة 1947م.
(26) الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركس، د/ محمد ممدوح العربي، ط: النهضة المصرية 1992م.
(27) براهين وجود الله – د/ عبد المنعم الحفني ط: القاهرة 1978م.
(28) بروتاجوراس – لأفلاطون- ترجمة عزت قرني، ط: الاستقلال الكبرى- القاهرة 1982م.
(29) التفكير الفلسفي الإسلامي، د/ سليمان دنيا، ط: القاهرة.
(30) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراندرسل، ترجمة زكي نجيب وأحمد أمين، ط: بيروت.
(31) تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة لفيف من العلماء، ط: دار المعارف 1978م.
(32) تمهيد للفلسفة د/ محمود حمدي زقزوق، ط3: القاهرة 1986م.
(33) تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ط: لجنة التأليف 1959م.
(34) تاريخ الفلسفة العربية د/ جميل صليبا، ط2: بيروت، دار الكتاب اللبناني 1973م.
(35) تاريخ الفلسفة اليونانية، أ/ يوسف كرم، ط: لجنة التأليف والترجمة 1954م.
(36) تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، د/ محمد علي أبو ريان، ط: دار المعرفة الجامعية 1984م.
(37) تهافت الفلسفة، أ/ السيد محمود المتوفي، ط: بيروت دار الكتاب العربي 1967م.
(38) تاريخ الأخلاق، د/ محمد يوسف موسى، ط: دار الكتاب العربي 1953م.
(39) تهافت الفلاسفة، الأمام الغزالي، ترجمة د/ سليمان دنيا، ط: دار المعارف 1972م.
(40) التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره، د/ زيدان عبد الباقي، ط: القاهرة 1972م.
(41) تطور النظرية التربوية، د/ صالح عبد العزيز، ط: دار المعارف 1964م.
(42) تاريخ التربية، أ/ مصطفى أمين، ط: دار المعارف 1925م.
(43) تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أ/ عبده الشمالي ط5: بيروت.
(44) تطور الفكر السياسي جورج سباين، ط: دار المعارف 1954م.
(45) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، د/ مصطفى الخشاب، ط: لجنة البيان العربي 1953م.
(46) تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، د/ أبو بكر زكرى ط: دار الفكر العربي 1965م.
(47) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د/ محمد البهي، ط6: القاهرة 1982م.
(48) جورجياس محاورة لأفلاطون، ترجمة محمد حسن ظاظا، ط: الهيئة العامة للكتاب 1970م.

(49) الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، د/ محمد حسن المهدي، ط: أسيوط 1997م.

(50) جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ط: المطبعة المصرية 1929م.

(51) جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، ط: الهيئة العامة 1985.

(52) جمهورية أفلاطون، ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر، ط: دار المعارف 1963م.

(53) الجمع بين رأيي الحكمين، أبو نصر الفارابي، ط: بيروت.

(54) الحضارة الإغريقية، د/ أحمد محمد صبحي، ط: مؤسسة الحضارة الجامعية- القاهرة.

(55) الحكمة الأفلاطونية د/ عزت قرني، ط: دار النهضة العربية 1394م.

(56) الحركات الاشتراكية من الفكر السياسي الاشتراكي، هاري، وليدلر ترجمة محمد ماهر ط: الدار المصرية 1966م.

(57) خريف الفكر اليوناني، د/ عبد الرحمن بدوي، ط: النهضة المصرية 1973م.

(58) الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، د/ محمد غلاب، ط: القاهرة 1962م.

(59) دراسات فلسفية وأخلاقية، د/ محمد كمال جعفر، ط: القاهرة 1978م.

(60) دروس في تاريخ الفلسفة، يوسف كرم، د/ إبراهيم مدكور، ط: القاهرة 1954م.

(61) ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي، د/ علي سامي النشار، ط: الهيئة المصرية 1972م.

(62) دراسات في الفلسفة الإسلامية، د/ محمود قاسم، ط: دار المعارف 1972م.

(63) الدفاع محاورة لأفلاطون، ترجمة زكي نجيب، ط: لجنة التأليف والترجمة 1954م.

(64) دراسة جمهورية أفلاطون، د/ فؤاد زكريا، ط: الهيئة المصرية 1985م.

(65) دراسات في الفلسفة الخلقية، د/ فيصل بدير عون، ط: القاهرة بدون.

(66) ربيع الفكر اليوناني، د/ عبد الرحمن بدوي، ط: القاهرة 1945م.

(67) سقراط، الفرد ادوارد بتلر، ترجمة، محمد بكير خليل، ط: النهضة المصرية 1965م.

(68) السياسي، لأفلاطون، ترجمة أديب منصور، ط: بيروت 1956م.

(69) السعادة في الفكر اليوناني، د/ الدسوقي محمد الدسوقي، ط: المنصورة 1986م.

(70) السياسة، لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط: الهيئة المصرية 1979م.

(71) الشعب والتاريخ، د/ نازلي اسماعيل، ط: دار المعارف 1979م.

(72) صحيح البخاري، إسماعيل البخاري، ط: دار المعرفة.

(73) طبقات الأمم، القاضي صاعد الأندلس، ط: السعادة.

(74) طبقات الأطباء والحكماء، أبي داود سليمان الأندلسي، ط: القاهرة 1955م.
(75) الطبيعة لأرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د/ بدوي ط: القاهرة 1966م.
(76) الطبيعة وما بعد الطبيعة، أ/ يوسف كرم، ط: دار المعارف 1966م.
(77) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ط: بيروت لبنان 1981م.
(78) علم الاجتماع قضايا ونصوص، د/ محمد السيد الجلنيد، ط: القاهرة 1979م.
(79) علم الاجتماع ومدارسة، د/ مصطفى الخشاب، ط: الأنجلو المصرية 1984م.
(80) العلم الإغريقي، بنيامين فارنتن، ترجمة محمد شكري، ط: النهضة المصرية 1958م.
(81) العقيدة والأخلاق، د/ محمد بيصار، ط: الأنجلو المصرية 1973م.
(82) الفلسفة الرواقية، د/ عثمان أمين، ط: الأنجلو المصرية 1971م.
(83) الفهرست، لأبن النديم، الرحمانية القاهرة 1348هـ.
(84) في الفلسفة مدخل وتاريخ، د/ محمد كمال وحسن عبد اللطيف، ط: القاهرة 1981م.
(85) في الفلسفة اليونانية، د/ عوض الله حجازي ومحمد نعيم، ط: القاهرة.
(86) الفلسفة في الشرق، بول ماسون أورسيل، ترجمة د/ محمد يوسف موسى ط: دار المعارف 1945م.
(87) الفلسفة الشرقية، د/ محمد غلاب، ط: الأنجلو المصرية.
(88) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، د/ محمد حسن المهدي ط: أسيوط 1997م.
(89) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د/ محمد بيصار، ط: بيروت 1973م.
(90) في الفلسفة العامة، دراسة ونقد، د/ محمد عبد الله الشرقاوي، ط: القاهرة 1986م.
(91) الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمي مطر، ط: دار النهضة العربية 1968م.
(92) فكرة الطبيعة، كولنجوور، ترجمة أحمد حمدي محمود، ط: الهيئة العامة للكتب العلمية 1968م.
(93) فلاسفة الإغريق، ريكس وورنر، ترجمة عبد المجيد سليم، ط: الهيئة المصرية 1985م.
(94) الفلسفة اليونانية مقدمة، تايلور، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم، ط: النهضة المصرية 1958م.
(95) الفلسفة اليونانية د/ عزت قرني، ط: القاهرة بدون.
(96) في الأخلاق الإسلامية والإنسانية د/ علي معبد فرغلي، ط: دار الطباعة المحمدية 1988م.
(97) في الأخلاق د/ أبو بكر زكري، ط: القاهرة.
(98) الفلسفة الإغريقية د/ محمد غلاب، ط2: الأنجلو المصرية 1950م.
(99) الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، البير ريفو، ترجمة د/ عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى – دار المعرفة 1958م.
(100) الفلسفة القديمة د/ عبد الرحمن عميرة، ط: القاهرة 1985م.

(101) الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، د/ عزت قرني، ط: سعيد رأفت القاهرة.
(102) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د/ أحمد فؤاد الأهواني، ط: القاهرة 1954م.
(103) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية د/ مصطفى النشار، ط: القاهرة 1988م.
(104) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، د/ توفيق الطويل، ط5: دار الثقافة 1985م.
(105) الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام د/ نجاح الغنيمي، ط: القاهرة 1982م.
(106) فيدون محاورة لأفلاطون، ترجمة د/ علي سامي النشار، ط: دار المعارف 1965.
(107) الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، د/ عوض الله حجازي ومحمد نعيم، ط: دار الطباعة المحمدية 1954م.
(108) فيدون، لأفلاطون، ترجمة زكي نجيب وأحمد أمين، ط: لجنة التأليف والترجمة 1954م.
(109) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري المسلمين، د/ ناجي التكريتي، ط3: بغداد 1988م.
(110) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، د/ محمود قاسم ط: الأنجلو المصرية 1969م.
(111) الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، د/ حورية مجاهد، ط: الأنجلو المصرية.
(112) فلسفة الحضارة، ألبرت آشفيشر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط: المؤسسة المصرية 1963م.
(113) الفلسفة الخلقية، د/ سعد جابر، ط: القاهرة.
(114) الفكر السياسي دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، د/ فؤاد محمد شبل، ط: الهيئة العامة 1974م.
(115) في فلسفة السياسة، د/ أميرة حلمي مطر، ط: دار الثقافة 1984م.
(116) الفكر السياسي الغربي، د/ علي عبد المعطي محمد، ط: دار المعرفة الجامعية 1989م.
(117) الفلسفة ومباحثها، د/ محمد علي أبو ريان، ط3: دار الجامعات المصرية 1972م.
(118) فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، د/ فيصل بدير عون، ط: مصر 1980م.
(119) الفلسفة العربية عبر التاريخ، د/ رمزي نجار، ط: دار الآفاق بيروت 1979م.
(120) الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، د/ محمد عبد الله شرقاوي، ط: القاهرة 1988م.
(121) قضية الألوهية في الفلسفة، د/ عبد الفتاح أحمد الفاوي، ط: القاهرة 1983م.
(122) قصة الحضارة، ول ديورانت، ط: بيروت.
(123) قصة الفلسفة اليونانية، زكي نجيب وأحمد أمين، ط: لجنة التأليف والترجمة 1958م.
(124) قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة فتح الله المشعشع، ط3: بيروت 1975م.
(125) القوانين لأفلاطون، ترجمة محمد حسين ظاظا، ط: الهيئة المصرية العامة.

(126) الكون والفساد، لأرسطو، ترجمة أحمد لفطي السيد، ط: مصر 1932م.
(127) مراحل الفكر الأخلاقي، د/ نجيب بلدي، ط: دار المعارف 1962م.
(128) مقدمة في الفلسفة العامة، د/ يحيى هويدي، ط: النهضة العربية 1956م.
(129) موجز تاريخ الفلسفة اليونانية د/ عزت قرني، ط: القاهرة بدون.
(130) معجم اللغة العربية الفلسفي، المجمع اللغوي، ط: الهيئة المصرية العامة.
(131) ما بعد الطبيعة لأرسطو، ترجمة وتحقيق موريس بويج، ط: بيروت 1938م.
(132) مقدمة في علم الأخلاق، د/ محمود حمدي زقزوق، ط: الدار الإسلامية للطباعة 1984م.
(133) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، لأندريه كريسون، ترجمة د/ عبد الحليم محمود، ط: الشعب 1979م.
(134) مشكلة الألوهية، د/ محمد غلاب، ط: دار إحياء الكتب العربية 1947م.
(135) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، أولف جيجن، ترجمة عزت قرني، ط: القاهرة 1976م.
(136) مشكلات فلسفية، د/ توفيق الطويل وآخرين، ط: مصر 1954م.
(137) المذاهب الأخلاقية عرض ونقد، د/ عادل العوّا، ط: الجامعة السورية.
(138) مبادئ الفلسفة والأخلاق، د/ زكريا إبراهيم، ط: وزارة التربية والتعليم 1980م.
(139) مقدمة في علم الاجتماع السياسي، د/ إسماعيل علي سعد، ط: دار المعرفة الجامعية 1987م.
(140) المدخل في علم السياسة، د/ محمود خيري، وبطرس غالي، ط: الأنجلو 1976م.
(141) المدن الفاضلة، د/ محمد يونس الحسيني، ط: السلفية القاهرة 1951م.
(142) الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق وتقديم محمد سيد كيلاني، ط: الحلبي 1976م.
(143) مدرسة الإسكندرية الفلسفية، د/ مصطفى النشار، ط: دار المعارف 1995م.
(144) مدخل إلى الأخلاق، د/ محمد كمال جعفر، ط: القاهرة 1980م.
(145) مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، د/ محمد عبد الله الشرقاوي، ط: القاهرة 1987م.
(146) مشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم، ط: القاهرة 1962م.
(147) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، د/ محمد جلال شرف، ط: بيروت 1980م.
(148) المدخل إلى الفلسفة، أزفلدكوليه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ط:3، لجنة التاليف 1955م.
(149) مدخل لقراءة أفلاطون، الإسكندر كوارية، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، ط: الدار المصرية للتاليف.
(150) محاضرات في الفكر الإغريقي، د/ إبراهيم محمد إبراهيم، ط: القاهرة 1989م.
(151) مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، د/ محمد رشاد دهمش، ط: القاهرة 1982م.
(152) المدارس الفلسفية، د/ أحمد فؤاد الأهواني، ط: الدار المصرية للتاليف 1965م.

(153) مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق محمد بهجت، ط: الهيئة المصرية 1976م.

(154) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، ط: النهضة المصرية 1964م.

(155) المجموع، أبي نصر الفارابي، ط: الخانجي، 1907م.

(156) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، ط: الأنجلو 1963م.

(157) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د/ عبد الرحمن بن زيد، ط: السعودية 1992م.

(158) المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، ط: بيروت دار الكتاب اللبناني 1973م.

(159) مدخل إلى الفلسفة، د/ حسن عبد الحميد، ط: القاهرة.

(160) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ط8: دار المعارف 1977م.

(161) النظرية السياسية عند اليونان، أرنست باركر، ترجمة لويس اسكندر، ط: سجل العرب 1966م.

(162) نماذج من فلسفة اليونانيين، د/ سامي نصر لطيف، ط: القاهرة، بدون.

(163) نظرية المعرفة عند ابن سينا، د/ فيصل بدير عون، ط: القاهرة 1983م.

(164) النفس لأرسطو، ترجمة وتحقيق د/ أحمد فؤاد الأهواني، ط: الحلبي 1949م.

(165) وصية أفلاطون في تأديب الأحداث، ترجمة اسحق بن حنين، ط: بيروت 1911م.

(166) الوجود عند فلاسفة الإغريق، د/ علي حسن محمد، ط: الأمانة 1989م.

(167) تلبيس ابليس، ابن الجوزي ط: دار إحياء الكتب العربية الحلبي 1986م.

كتب المؤلف

1- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ط: الصفا المروة 1997م.

2- ابن رشد وفلسفته الإلهية، ط: الصفا والمروة 1997م.

3- القول السديد في أهم قضايا علم التوحيد، ط: الصفا والمروة 1997م.

4- الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس ط: الصفا والمروة 1997م.

5- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، ط: الصفا والمروة 1977م.

6- المدينة الفاضلة في فلسفة الفارابي وموقف الإسلام منها، ط: الصفا والمروة 1977م.

7- التيارات الفكرية المعاصرة وخطرها على الإسلام، ط: الصفا والمروة 1998م.

8- الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ط: الصفا والمروة 1998م.

9- قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.

10- الأباضية نشأتها وعقائدها، ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.

11- الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الاستشراقي والتبشيري ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.

12- المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.

13- القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.

14- العقيدة وأثرها في سلوك الإنسان، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.

15- المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م.

16- لمحات من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.

17- ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت، ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.

18- إخوان الصفا وفلسفتهم الدينية، ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.

19- التصوف الإسلام بين الإعتدال والتطرف، ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.

20- الروح بين الإيمان والإلحاد المعاصر، ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.

21- عقيدة المؤمن في النبوات والسمعيات، ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.

22- المنهج السلم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم، ط: المطبعة العربية الحديثة 2004م.

23- الإسلام في مواجهة الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط: المطبعة العربية الحديثة 2004م.

24- ابن رشد وقضية التأويل، مقال منشور في حولية كلية الدراسات بسوهاج 2004م.

25- الجانب الأخلاقي في فلسفة الفارابي عرض ونقد، مقال منشور في حولية كلية الدراسات 2005م.

26- تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق، ط: مطبعة دار السلام الحديثة 2006م.

27- موقف المستشرقين من التفكير الفلسفي في الإسلام. مقال منشور في حولية كلية الدراسات 2006م.

28- وقفات حول أهم الأديان الوصفية القديمة، ط: دار السلام الحديثة 2006 م.

29- الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد، ط1: عالم الكتب الحديث.

30- بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناصرة، ط: عالم الكتب الحديث.

31- البابية والبهائية والقاديانية في الميزان، ط: عالم الكتب الحديث.